Toplum ve Bilim

29/30 BAHAR-YAZ 1985 İSLÂM

Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış **Nur Vergin**

Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık **Aziz el-Azmeh**

Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslâm **Ali Yaşar Sarıbay**

Arap Protesto ve Direniş Hareketlerinde Form ve Anlam **Edmund Burke**

Osmanlı Devleti'ne 19. Yüzyılda Bilimin Girişi **Ekmeleddin İhsanoğlu**

İslâmi Uyanışın Öncüleri **Hayreddin Karaman**

İslâm Düşüncesinde Çifte Gerçeklik **Ali Bulaç**

İki Müslüman Aydın: Ali Bulaç ve İsmet Özel **Binnaz Toprak**

Dinî Yayıncılığın Gelişimi **İsmail Kara**

1913-1914 Müslüman Boykotajı **Zafer Toprak**

Toplum ve Bilim

Birikim Yayıncılık ve Ticaret Ltd. Şirketi Adına Sahibi
Murat Belge

Yayın Yönetmeni
İskender Savaşır

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Abdullah Onay

Yayın Kurulu
Huricihan İnan
Ahmet İnsel
Serdar Turgut
Zafer Toprak

Kapak ve Sayfa Düzeni
Ali Artun, Tevfik Balcıoğlu

Birikim Yayıncılık ve Tic. Ltd. Şti.
Küçükayasofya Caddesi No: 17-19
Sultanahmet-İSTANBUL
Tel: 512 17 34

Abone Koşulları
Bir Yıllık: Yurt içi : 5000 TL.
Yurt dışı: $ 15

İlan Koşulları
Kapak İçleri: 50.000 TL.
İç Sayfalar : Tam Sayfa: 30.000 TL.
Yarım Sayfa: 15.000 TL.
Çeyrek Sayfa: 7.000 TL.

Dizgi ve İç Baskı: Kent Basımevi
Kapak Baskısı: Reyo

Fiyatı: 1500 TL. (KDV DAHİL)

Toplum ve Bilim

29/30 BAHAR - YAZ 1985 ÜÇ AYLIK DERGİ

İSLÂM

Nur Vergin **Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış** 9

Aziz el-Azmeh **Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık** 29

Ali Yaşar Sarıbay **Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslâm** 45

Edmund Burke **Arap Protesto ve Direnişinde Form ve Anlam** 65

Ekmeleddin İhsanoğlu **Osmanlı Devletine 19. Yüzyılda Bilimin Girişi ve Bilim-Din İlişkisi Hakkında Bir Değerlendirme Denemesi** 79

Hayreddin Karaman **İslâmi Uyanışın Öncüleri** 103

Ali Bulaç **İslâm Düşüncesinde Çifte Gerçeklik** 117

İLETİŞİ

Binnaz Toprak **İki Müslüman Aydın: Ali Bulaç ve İsmet Özel** 143

KİTAP DEĞERLENDİRME

İsmail Kara **Cumhuriyet Türkiye'sinde Dinî Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not** 153

BELGE

Zafer Toprak **İslâm ve İktisat: 1913-1914 Müslüman Boykotajı** 179

bu sayıda...

Son yıllarda birbirinden bağımsız görünen bir dizi gelişme, İslâmiyet'i ve İslâmiyet'in Ortadoğu ve Mağrib toplumları için önemini hem akademik hem de siyasal kamuoyları için zorunlu bir tartışma konusu haline getirdi.

Bir yandan, akademik düzlemde kendisi de genel olarak bilimsel söylemlerin iktidar ilişkileri ile içiçeliğini gösteren bir bilim eleştirisi bağlamında yer alan Şarkiyatçılık eleştirisi, İslâmiyet ve Ortadoğu toplumları hakkında üretilegelmiş açıklamalar hakkında derin bir kuşkunun doğmasına yol açtı. Böylelikle, Ortadoğu toplumları ve İslâmiyet'i düşünmek için yeni terim ve yaklaşımlar aranırken, İslâmî toplum ve hareketlerin kendi kendilerini tarif ve ifade edişleri daha ciddiye alınmaya başlandı. Bu ise İslâmiyet'in özgüllüğü sorununu tartışmaların odak noktasına yerleştirdi. Ancak, İslâmiyet'in kendine özgüllüğünü vurgulamak adına, kendileri, ister istemez Batı kökenli düşünsel pratiklerce üretilmiş kavramlarla beslenen araştırmacıların dili ile araştırma konusu olan İslâmiyet'in dili arasında mutlak bir kopukluk (birbirlerine çevrilemezlik) olduğunu iddia etmek, geleneksel Şarkiyatçılığın, bütün İslâmî toplumların tarihini, kendisi tarih-dışı bir özün tezahürüne indirgeyen kültürcü söylemine geri dönme tehlikesini barındırıyor. Diğer yandan, belli bir açıklama sisteminin evrenselleştirilmesi, bu açıklama sistemini üretmiş olan toplumsal oluşum ya da sınıfların, araştırmanın konusu olan toplumsal oluşumlara yönelik iradesini meşrulaştırmak tehlikesini, yani Şarkiyatçılık eleştirisinin işaret ettiği emperyalizm ile Ortadoğu araştırmaları ilişkisinin yeniden üretilmesi tehlikesini barındırıyor. Bu açmaz ve bu açmazın bilinci, Ortadoğu ve İslâmiyet üzerinde yapılan ampirik araştırma ve gözlemlerin bile belli bir teorik derinlik kazanmasına, felsefi (epistemolojik) diyebileceğimiz bir tartışma düzleminde sürdürülmesine yol açıyor.

İslâmiyet'in geniş bir kamuoyunun gündeme gelişinde siyasal düzlemde etkili olmuş unsurların en önemlisi, kuşkusuz son yıllarda çeşitli

toplumsal muhalefet hareketlerinin kendilerini İslâmî terim ve simgelerle ifade etmesi ve giderek, bu hareketlerden birinin İran'da toplumsal bir devrime dönüşmesi. Kitlelerin muhalefetlerini, modern kapitalizmin dayattığı açılımları değişik derecelerde reddeden ve sınıfsal çıkarlardan ziyade, dayanışmacı bir cemaat anlayışını vurgulayan İsiâmî söylemlerle ifade etmesi, hem modernleşmeci/ilerlemecl/liberal hem de Marksist siyasal programlar için çözülmesi ve anlaşılması güç bir sorun oluşturuyor.

Aziz el-Azmeh'in bu sayıda yayınlanan yazısı, siyasal, akademik bütün bu kayguların kesişme noktasında yer alan bir yazı. İslâmiyet'i "adlandırma düzeyinde varolan bir olgu" olarak tanımlayan el-Azmeh böylelikle, örtük olarak da olsa, hem geleneksel Şarkiyatçılığın kültürcü/özcü söylemiyle hem de İslâmcı söylemle kendi arasına belli bir mesafe koymuş oluyor ve İslâmiyet'in özgüllüğünü, kendisini İslâmiyet'le ifade eden grupların özgül pratik ve ilişkilerinde arıyor. Bu bağlamda en önemli rol, merkezî unsurunu, gücünü küçük ticarî sermayeden alan eşraf oluşturan şehir örgütlenmelerine düşüyor. El-Azmeh'e göre Ortadoğu'da modern siyasal ideolojilerin tarihine bakıldığında göze çarpan şey, Nasırcılık ve Arap milliyetçiliği olsun, Baasçılık olsun, güçlü olabilmiş bütün ideolojilerin hayatiyetlerini sözkonusu şehir eşrafının sağladığı destekten almış olmaları, Aynı kesimin geleneksel, dayanışmacı cemaat anlayışlarını ifade eden İslâmiyet ise, 1970'lere kadar özgün ve özerk bir ideoloji olmaktan çok, adı geçen diğer ideolojilerin zaman zaman vurguladıkları bir öge olmak durumunda. 1970'lerden itibaren İslâmcılığın özerk bir muhalefet ideolojisine doğru evrilmesi ve Arap milliyetçiliği ile giderek derinleşen bir çelişkiye girmesi süreci ise, Arap milliyetçiliği çevresinde örgütlenen merkezî devletin yeni bir patronaj ağı yaratarak, şehirli eşraf tabanına giderek yabancılaşması sürecine tekabül ediyor. Ancak el-Azmeh, şehirli eşrafın İslâmiyet aracılığıyla, ülkeyi giderek kapitalist dünya dolaşım sistemine eklemleme işlevini üstlenen merkezî devlete karşı dile getirdiği muhalefetin, simgesel düzeyi aşarak gerçek bir siyasal programa dönüşemediğinin altını çiziyor. Farklı terimlerle de olsa, Ali Yaşar Sarıbay'la Nur Vergin de kendi yazılarında değişik İslâmî hareketlerle ilgili olarak bu simgesellik özelliğine dikkat çekiyorlar.

Popüler İslâmiyet'e aynı sorunsal çerçevesinde yaklaşan Nur Vergin, yazısında ampirik bir araştırmanın sonuçlarını değerlendiriyor. Nur Vergin, Ereğli kasabasında Nakşibendi tarikatini benimsemiş kişilerin gündelik hayat ve davranışlar düzeyinde kendilerini tarikat mensubu olmayan kişilerden ayrıştıramadıklarını göstererek bir kez daha İslâmî hareketlerin sembolik niteliğine işaret ediyor. Ama Nur Vergin'in yazısının

asıl önemli yönü, modernleşme süreci ile dinsellikteki artış ilişkisi hakkında öne sürdüğü hipotez: Dinsellikte artışı modernleşmede bir gedik olarak yorumlayan görüşlere karşı çıkan Vergin, Nakşibendi tarikatına mensup olmanın, tarikatın gelenekçi söyleminin düşündüreceğinin tam aksine, geleneksel yapıları çözücü bir etkisi olduğunu yazıyor. Bu bakımdan, Nakşibendi tarikatına duyulan ilgiyle simgelenen dinsellikte artış, her ne kadar modernleşme sürecinin anomi yaratan sonuçlarına bir tepki olarak ortaya çıkıyorsa da, modernleşme mantığının öngöreceği çözülme ve yeniden yapılanma olgularının üretilmesine katkıda bulunduğu ölçüde, kendisi bu sürecin bir uğrağı sayılır.

Nur Vergin tarikat mensuplarının kültürel bir grevi andırır siyasal tavırlarına, siyasal düzlemi reddetme eğilimlerine de işaret ediyorsa da, kendisi tarikatların net etkilerinin (modernleşme hipotezlerinin öngördüğü biçimde) toplumsal ve siyasal katılım arttırmak yönünde olacağına inanıyora benziyor.

İslâmî hareketlerin siyasal düzlemi reddetme eğilimi, Ali Yaşar Sarıbay'ın yazısında da önemli bir yer tutuyor. Büyük dinlerin birbirlerinden yalnızca ibadete ve sembolizme ilişkin ayrıntılarda ayrıldığını düşünen Aziz el-Azmeh'in aksine, Ali Yasar Sarıbay, İslâmiyet'in Hinduizmle paylaştığı ve her ikisini de Katolik'lik ve Budizm'den ayıran bir özelliğinin, Türkiye'de MSP hareketini ve onun dinsel tabanını anlamak bakımından önemli olduğunu yazıyor. Bu özellik İslâmiyet'in bir kilise sistemi değil, organik bir dinsel sistem olması. Ona göre organik sistemler, din ile toplum arasında bir özdeşlik ilişkisi gördüklerinden, ayrı ve özerk dinsel örgütlenmelere daha az önem veriyorlar ve dolayısıyla modernleşmenin yol açtığı değişmelere karşı daha az dirençli oluyorlar.

İslâmiyet'in bu özelliği, Ali Yaşar Sarıbay'a göre, Osmanlı'daki devlet-toplum ilişkisinin sınırlılığına katkıda bulunan faktörlerden biriydi, ancak yine de tarikatlar, kısmen bir aracı yapı işlevini görebiliyorlardı. Cumhuriyet bürokrasisinin tarikatları yasaklaması, bunların aracı birer yapı olarak işlev görmesini engelleyerek muhalif bir konuma itti. Ama Sarıbay'a göre, gerek tarikatların etkili bir muhalefeti sürdürecek örgütlülük düzeyine erişememiş olmalarından, gerekse Sünnî İslâm'ın geleneksel olarak muhalefetten çok yönetimi meşrulaştırmak gibi bir işlevi olmasından ötürü, Cumhuriyet döneminde din, merkezî bürokrasiye alternatif olabilecek bir hareketin oluşmasından çok, merkez-çevre kopukluğunun yeniden üretimine katkıda bulundu. Öyle ki, siyasal düzlemin kendisi, Batıcı ve din düşmanı olduğu için karşı olunan merkezî devlet düzeninin bir parçası olarak görülmeye başlandı. Bu yüzden hâlâ tarikatlar çevresinde örgütlenmiş dinsel kesimin temsilciliğini üstlenen MSP

bir açmazla karşı karşıya kaldı. Tabanının siyasal düzene muhalefetini tekrarladığı ölçüde, modernleşmenin etkilerini "telafi edici" sembolik bir jest olmaktan öteye gidemiyor, ancak etkili bir iktidar alternatifi olmak üzere siyasal düzleme angaje olduğu ve bir programa yöneldiği ölçüde de, taraftarları tarafından düzene teslim olmuş olarak görülüyordu.

Edmund Burke'ün kendisini İslâmî bir söylemle ifade etmiş halk ayaklanmalarının tarihini konu edinen yazısı, Aziz el-Azmeh, Nur Verain ve Ali Yaşar Sarıbay gibi yazarların işaret ettiği İslâmî söylemin "simgesel" ya da "telafi edici" niteliğinin nisbeten yeni bir olgu olduğunu düşündürmesi bakımından ilginç. Özellikle 18. yüzyılda, alternatif bir devlet (ya da şehir) yönetimi kuracak kadar siyasal bakımdan 'mücehhez' halk ayaklanmalarıyla, siyasal taleplerini toplumsal yaşamla ilgili çok genel bir iki dikeyle sınırlandıran çağdaş İslâmî hareketler arasında çarpıcı bir karşıtlık var.

Ali Yaşar Sarıbay'ın da işaret ettiği gibi, bugün taraftarları olsun, muhalifleri olsun İslâmî hareketleri bir din-bilim çatışması bağlamında görüyorlar. Ekmeleddin İhsanoğlu'nun yazısı bu çatışmanın tarihi hakkındaki yerleşik görüşleri sorgulayan bir değerlendirme niteliğinde. Yerleşik görüşlere göre 18. yüzyılda bilimsel zihniyetin Osmanlı toplumunda yaygınlaşması, İslâmiyet'in devlet katındaki resmî sözcüsü olan ulema tarafından aktif bir biçimde engellenmişti. Oysa Ekmeleddin İhsanoğlu, 18. yüzyılın sonunda, fen derslerinin bizzat medresede yetişmiş ulema tarafından verildiğini, bilimsel ve teknik çalışmaların yine onlar tarafından yapıldığını gösteriyor. Bu bulgulardan hareketle Ekmeleddin İhsanoğlu, Osmanlı toplumunda din-bilim çatışmasının ancak 18. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıktığı sonucuna varıyor.

Ancak bu sonuç, bugüne kadar ulemanın muhalefetiyle açıklanan bir olgunun 18. yüzyılda başlayan modern bilimsel eğitimin faydacı ve pragmatik hedeflerle sınırlı kalması ve fizik, kimya gibi "temel bilimlerin" ihmal edilmesi olgunun, nedenlerinin başka yerlerde, büyük bir olasılıkla egemen zihniyetinin yapısal özellik ve belirlenmelerinde aranması ve özellikle de bu zihniyetin içersinde fizik ve kimya gibi disiplinlerin kendilerine konu edindiği varlık alanlarının nasıl bir yer tuttuğunun ve değerlendirildiğinin araştırılmasının gerektiğini gösteriyor.

19. yüzyıl öncesinde, ulema için henüz bir din-bilim çatışması sözkonusu olmamış olabilir ama 19. yüzyıldan başlayarak çeşitli Müslüman düşünürler Batı bilimi ve düşünce akımlarının yaygınlaşmasının İslâmiyet için bir sorun oluşturduğunu sezmeye başladılar. Hayrettin Karaman, bu sorunla ilgilenerek muktedir Batı karşısında İslâm kültürünün yerini

saptamaya çalışan Müslüman düşünürlerin ve görüşlerinin bir dökümünü veriyor. Başlangıçta daha çok münferit tepkiler halinde varolan bu düşünsel çabalar, bugün İslâmî hareketlerin perspektifinden bakıldığında, muhalif bir düşünce geleneğinin uğrakları olarak görülmeye çalışılıyor.

Ali Bulaç'ın yazısı ise İslâmî hareketlerle Batı kültürü arasındaki ilişkinin "din-bilim çatışması" şeklinde betimlenmesinin, Batı'nın özgül kültürel gelişmesinin bir ürünü olduğunu hatırlatıyor ve Gazali'de felsefe-din ilişkisinin nasıl tartışıldığından hareketle, modern-öncesi düşünsel tartışmaların bu çerçeve içersinde düşünülmesine karşı çıkıyor.

İskender Savaşır

Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış**

*Nur Vergin**

Durkheim'in din ile toplumsal bütünleşmenin yanyana varolduklarını ileri sürmesinden ve dinde gevşemenin toplumdaki dayanışma bağlarını da çözerek anomiye yol açtığına işaret etmesinden beri sosyolojik literatürde din, biliyoruz, hemen hemen herkesçe bir istikrar faktörü olarak değerlendirilmekte, bu nedenle de toplumsal değişmeye set çeken etkin bir toplumsal güç olarak yer almaktadır.[1] Din, ayrıca, dünyevi düzenin anlam yoksunluğunu gideren,[2] toplumsal gerçekçiliği kutsallaştırılmış bir düzene dönüştüren bir model olarak da kavramsallaştırılmıştır. Din, Geertz'in deyişiyle, toplumda karşılaşılagelen olayların yorumunun yapılabilmesini kolaylaştıran, davranışlar için yol yordam sağlayan bir çeşit "algılama çerçevesi" de teşkil etmektedir.[3] Fonksiyonalist yaklaşımın doğrultusunda, antropologlar da dinin bütünleştirici yönüne dikkati çekmişlerdir. Meselâ, Nadel dinin bütünleştirici bir güç ve dayanışma kaynağı olduğunu savunmakta,[4] Firth toplumsal ilişkileri düzenlediğini ve insanoğlunun kosmos içindeki yerini tayin ettiğini düşünmektedir.[5]

* İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi öğretim üyesi

** Bu yazı 1982'de Uluslararası Siyaset Bilimi Derneğinin Rio de Janeira'daki sempazyumunda sunulan bildirinin çevirisidir.

1 E. DURKHEIM, **Les formes élémentaires de la vie religieuse,** (Paris, 1965)

2 M. WEBER, **From Max Weber: essays in sociology,** (New York, 1946)

3 C. GEERTZ, **Islam observed,** (New Haven, 1968)

4 S.F. NADEL, **Nupe religion,** (London, 1964)

5 RR. FIRTH, **Essays in Social organization and values,** (London, 1964)

Marksist sosyologlar da, tamamen farklı ve çoğunlukla karşıt öncüllerden hareket etmelerine rağmen aynı görüşe varmış ve dinin değişime karşı koyan bir kurum olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, din, olduğunu iddia ettiği şeyin ta kendisidir, yani doğaüstü bir dünyanın insanlar katındaki bir ifadesi, ama toplumsal ilişkilerin çeşitli yönleriyle koşullandırdığı ve aynı zamanda da bu ilişkileri koşullandıran bir ifadesi.[6] Dahası, egemen sınıfların egemenlik aracı olan din, toplumsal değişmeye karşı güçlü bir fren teşkil etmektedir. Marx onu insanoğlunun ıstırabının bir ifadesi ve bu ıstırabı hafifletme çabası olarak değerlendirmişse de,[7] "halkın afyonu" formülü ile ortaya attığı yorum izleyicileri arasında öylesine bir ün kazanmış ve zihinlerde bıraktığı iz öylesine derin olmuştur ki bunlar arasında analizlerinde dine önem atfedenler pek az sayıdadır.

Yine de, dinin bizatihi, kendi başına değişimi engellediği ve idameyi sağlayan bir güç olarak etkileme yaptığı görüşü sosyolojide hakimiyetini korumasına rağmen, son zamanlarda din olgusunu inceleyen araştırmacılar onun, özellikle Üçüncü Dünya adı altında deyimlenen toplumlarda, —sözkonusu toplumlarda filizlenen dinsel akımların arzettikleri çeşitliliğe rağmen—, din fikri etrafında örgütlenen hareketlerin çoğunda mücadeleci bir öze sahip olduğunu kabul etmeye başlamışlardır. Aynı araştırmacılar dinin toplumsal çatışmadan kaynaklandığı gibi çatışmaya da kaynak teşkil ettiğini söylemişlerdir. Bu nedenledir ki, artık dinsel hareketlerin pek çoğunun değişime yönelik olduğu, hatta devrim potansiyeli taşıdığı ileri sürülmektedir. Gerçekten de, Landsberger'in de belirttiği gibi, dine dayanan hareketlerin çoğu aslında toplumsal tabakalaşma sistemlnde düşük bir statüye sahip bireylerin kollektif tepkisinin örgütlenmesinden ibarettir.[8] Lalive d'Epinay, Protestanlığın bir şubesi olan Pentecostalizmin Şili ve Peru'nun modernleşme sürecinde nasıl bir köprü fonksiyonu ifa ettiğini yazmaktadır.[9] Bellah ise, Şinto uyanış hareketinin Japonya'nın ekonomik ussallaşma döneminde meydana çıkmış olan bir geriye dönüş, dinî esaslar üzerinde temellenen bir geçmişle buluşma olduğuna işaret etmiştir.[10]

6 H. DESROCHES, **Marxisme et religions,** (Paris, 1962)
7 K. MARX, "Critique de la philosophie de Hegel", in **Sur la religion,** (Paris, 1972)
8 H.A. LANDSBERGER (ed), **Rural protest: peasant movements and social change,** (London, 1974)
9 C. LALIVE D'EPINAY, **Religion, dynamique sociale et dépendance,** (Paris - La Haye, Mouton, 1975)
10 R. BELLAH, **Tokugawa religion: the values of pre-industrial Japan,** (Glencoe, Illinois, 1975)

İslâm toplumları da dinin toplumsal ve siyasal değişmelere araç olması bakımından daha az verimli topraklar teşkil etmiyorlar. Geçmişte ve günümüzde, ister Sünnî ister Şiî varyantlarında olsun, İslâmiyetin gerçekte değişimden ileri gelen toplumsal çekişmelerin ifadelenişinde önde gelen bir araç olduğu gözlemlenmektedir. Din eşittir istikrar denklemini tercih eden araştırmacılar, genellikle, özellikle İslâm dogmasında kemikleşmiş bir ideolojinin, mevcut düzenlemeleri koruyucu ve tüm değişmelere ve ilerlemeye karşı duvar ören bir ideolojinin zirveye ulaşmış şeklini görmeyi âdet edinmişlerdir. Son yüzyılda Renan tarafından geliştirilen bir fikir[11], İslâmiyetin irtica ile denklendiğini, her türlü yenilenme ve değişime tümüyle kapalı olduğunu ileri süren bu fikir, 20. yüzyılda da bir hayli taraftar toplamıştır.[12] Diğer yandan, İslâmiyetin sözde uyanışından söz edenler ise, etnosantrizm ve aşırı laikçi görüşlerinden ötürü aldanmaları bir yana, gerçekte İslâmiyetin hiç bir zaman gerilemediğini unutmuşa benzemektedirler.[13] Onlara göre, gerileme kaydetmiş olan İslâm şimdi de uyanışa geçmiştir. İslâmî uyanış konusundaki vurgulama gerçekte totaliter ve mürteci bir dinsel ideolojinin yol açacağı karanlık karşısında duyulan hayret ve paniğe işaret etmektedir. Ama bunun yanı sıra, İslâmiyetin gelişme ve değişmeye uygun bir ideolojik sistem olduğuna dair görüşler de son zamanlarda oryantalistlerin çalışmalarında yer almaya başlamıştır.[14] Müslüman düşünürler arasında da, geçmişte Cemaleddin Afganî ve bize daha yakın bir tarihte Ali Şeriati gibi din ve toplum ilişkilerini inceleyen araştırmacılar İslâmiyetin bir ilerleme dini olduğunu öne sürmüşler ve Müslüman kavimler için gerçek çağdaşlaşmanın ilk İslâmiyetin tatbikine dönüş ile mümkün olacağını savunmuşlardır.[15]

Ama bizim buradaki sorunumuz belirli bir dinin özünde değişimi engelleyici ya da kolaylaştırıcı unsurların olup olmadığını araştırmak ve bu konuyu aydınlığa kavuşturmak değil. Üstelik bu, sosyoloji için önde gelen ve açıklanması zaruri olan bir husus da değil zira soruna bu şekilde yaklaşmak dinin her şeyden önce sabit, dokunulmaz, özerk, mümin-

11 E. RENAN, **L'islomisme et la science,** (Paris, 1887)

12 J. AUSTRY, **L'Islam face au développement économique,** (Paris, 1961)

13 N.R. KEDDIE, "Iran: change in Islam, Islam and change" **Journal of Middle East Studies,** II, (1980)

14 A. BENNIGSEN ve C. QUELQUEJAY, **Les mouvements nationaux chez les Musulmans de Russie,** (Paris-La Haye, Mouton, 1960)

15 N.R. KEDDIE, **Sayyid Jamal ad-Din "Al-Afghani", a political biography,** (Berkeley and Los Angeles, 1972) A. ŞERİATİ, **İslam sosyolojisi,** Düşünce Yayınları, İstanbul, 1979.

ler üzerinde daimi ve değişmez bir şekilde işleyen bir ideolojik sistem olduğunu varsayar. Bu bakış açısı ise dinin ideolojinin özgül bir türü olduğunu gözardı etmekte ve, bu itibarla da din sosyolojisi için açıklayıcı bir hareket noktası teşkil etmemektedir. İslâmiyetin toplumsal değişmeye elverişliliği ya da bağdaşmazlığını tartışmayışımızın başka bir nedeni de bizim değişmeden ötürü meydana gelen din ya da dinsellikle ilgilenmemizdir, —aksi değil. Bizim burada anlatmak ve aydınlatmaya çalışmak istediğimiz husus toplumsal değişmede dinsellikle aynı zamanda vaki olan hızlanma ve artışın gerçekte tezahür edip etmediği ve nasıl ettiğidir.

KIRSAL EREĞLİ'DE TOPLUMSAL DEĞİŞME VE BUNALIM

Evrimci bir bakış açısından konuya eğilen yazarların çoğuna göre, dinin belirli bir toplumda gerilememesi ve etkinliğini inatla sürdürmesi toplumsal ve siyasal gelişmenin başarısızlığına işaret etmektedir. Onlara göre, ekonomik gelişme ve toplumsal değişme hayatın kutsallaştırıcı öğelerden arınmasına ve din-dışı bir düşüncenin doğmasına yol açmaktadır. Özlemlenen ve normatif açıdan olumlu bir anlam yüklenen çağdaşlaşma, **(secularization)** işte budur. Ne var ki, ekonomik gelişmenin evrensel ussallaşma ve çağdaşlaşmayı meydana getirdiği varsayımını bizim, 1970-72 yıllarında alan araştırması yaptığımız Ereğli köylerindeki gelişmeler doğrulamamaktadır. Ağır sanayiin kuruluşu burada da, tabii, ekonomik gelişmenin on yıl gibi kısa bir süre içinde gözlemlenebilir ve evrensel olarak gözlemlenen ve belli başlı üç yönüyle özetlemeye çalışacağımız sonuçlarına yol açmıştır[16]: 1) sanayi, işçi-köylü statüsünü yaratmıştır çünkü erkeklerin sadece dörtte biri tarımla meşgul olmaktadır. Ama demir-çelik fabrikalarının istihdam yapısı üzerindeki etkisinin yanı sıra, tarımdan tarım-dışı sektörlere işgücü transferinin bu denli hızlı bir şekilde gerçekleşmesinde tarımın bu bölgedeki durum ve niteliğini de gözönünde bulundurmakta yarar vardır. Küçük aile işletmelerine dayanan mülkiyet yapısı gerçekte köylülerin toprak işlerini bir refah kaynağı olarak görmelerine izin vermemektedir. Ereğli köylüleri engebeli bir arazi üzerinde yorgun toprakları işlemektedir ve kasabada sattıkları artı-ürün gerçek ihtiyaçlarını karşılamaktan çok uzaktır. İşletmelerin büyüklüğü (çoğunlukla 2 hektarın altında) köylülere tatmin edici bir hayat sağlamak için çok yetersiz olduğundan, kırsal Ereğli'nin yeni kuru-

16 N. VERGİN, "Progrès économique et émergence de la religion à finalité politique". in **Le progrès en questions,** (Paris, Anthropos, 1978)

lan sanayi tesislerine işgücü sağlamakta bu kadar acele davranmasına şaşmamalıdır. O halde, hareketlilik eğilimi taşıyan ve ekonomik gelişme bölgeye yayılır yayılmaz meydana çıkan bir işgücü potansiyeli mevcuttur. 2) Bu yeni işçi-köylü statüsü durumu ortalama gelirlerde hızlı bir artış yaratmış, on yıldan az bir zamanda gelirlerin on kat artmasına yol açmıştır. Sanayiin gelip kapılarına dayanmasından önce köylerde, gerçekten de, sadece kadınlar etkin bir işgücü teşkil etmekte idi ve tarım onların tek gelir kaynağını oluşturuyordu. Oysa ki, şimdi erkekler de fabrikada ya da kasabada çalışmak suretiyle ek bir gelir kaynağını meydana getirmektedirler. Toprak ürünlerinin fiyatlarının da Ereğli'de on yılda dört kat artan nüfus patlamasından ileri gelen toptan fiyat artışlarından dolayı çok büyük bir sıçrama kaydettiklerini de belirtmek gerekmektedir. O halde, mevcut toplumsal yapılarda daha köklü bir dönüşüm meydana gelmeden önce sanayi, işçi-köylü statüsü durumuna neden olmak suretiyle kırsal nüfusun hayat standardının yükselmesine imkân vermiştir. Bir geçiş dönemi unsuru olarak bu çift faaliyetler rejimi, hem uyarılan hem kendiliğinden oluşan toplumsal ve ekonomik ilerlemenin temel atışını kolaylaştırmaktadır. 3) Yeni durumun en gözle görülür sonuçlarından biri tüketim normlarının değişmesi ve giderek kent ve Batı modellerine benzemesidir. Gözlemci, başlayan ilerlemenin yan etkilerini çoğunlukla bu yeni tüketim normlarında tespit edebilir. Ve ilk gözlem de köylülerde boy gösteren inşaat hırsıyla ilgilidir. Köylü ailelerin yarısından fazlası fabrikaların kurulmasından sonra inşa edilmiş evlerde oturmaktadır. Kent tipi mimarı Karadeniz'in geleneksel ahşap köy evlerinin ölüm fermanını vermişe benzemektedir. Evlerin içi ve bölmeler de kent modelini taklit etmektedir. Köy mekânının dönüşümünden önce hane mekânının köklü dönüşümüne tanık olunmaktadır. Odalar kent usûlü döşenmekte, duvarlara takvim, ayna ve resim asılmaktadır. İslâmiyetin insan suretinin resimlenmesine karşı geleneksel muhalefeti gözönünde bulundurulursa, odaların duvarlarını süsleyen bu resimler eski tutumlarda bir değişimin varolduğunu göstermektedir. Ne var ki, kent kültüründen mülhem ve laikliğin uzantısında olan bu resimler hep Kuran'dan yazıların ve çerçevelerin refakatinde bulunmaktadır. Asıl bunlar köy evlerinin vazgeçilmez süslerini oluşturmaktadır. Kılık kıyafet de hızla değişmiş, özellikle erkeklerde kent tipi giyim kuşam hakim olmuştur. Ekmek ve kumaş artık köy bakkallarında ve kasaba dükkânlarında satın alınmaktadır. Elektriğin bağlanmasının bir sonucu olarak, ütü, dikiş makinası ve buzdolabı ilk sırada gelen ihtiyaçlar arasındadır. Kent hayatına özgü yeniliklerin köyün günlük hayatına girmesi, hanelerin sanayi ürünleriyle donatılmaya başlanmasında hep kadınların

ısrarlı isteği olmakta, bu da edilgen ve kalender kadınların kocalarına kayıtsız şartsız ve ebediyen itaat etmelerini gerektiren geleneksel karı kocalık ilişkilerinde de değişimin meydana geldiğini göstermektedir.

Ekonomik gelişmenin yol açtığı bu değişmelerin yanı sıra, bu değişmelerin okuma yazma oranlarında artış ve köylülerin ezeli hareketsizlik ve tecrit edilmişliklerini tarihi bir anıya dönüştüren alabildiğine bir coğrafi hareketlilik gibi en gözle görülür korollerini de kaydetmek gerekmektedir. Ama fabrikanın etkisi Ereğli köylülerinin toplumsal hayatlarında rakamlara dönüştürülemeyen ve ancak dolaylı bir şekilde tespit edilmesi mümkün olan bir alanda kendisini gösteriyordu. Çok sayıda köylünün işçileşmesi ve ülkenin diğer bölgelerinden geniş bir ücretliler kitlesinin akın etmesiyle birlikte sendika hareketleri patlak vermiş ve mücadele ve taleplerde yarış halinde olan iki güçlü sendikanın da Ereğli'de bulunması bazı büyük mitinglerin tertiplenmesine yol açmış ve havzayı o güne kadar tahayyül edilemeyen, yepyeni bir sosyo-politik ortama sokmuştur. Ereğli ve civar köyleri birden bire görülmemiş bir toplumsal ve siyasal davranış üslubunu görmekte, sanayi toplumlarına özgü hayat tarzı ve standardının nimetlerinden henüz faydalanmadan bir çok işçi sınıfı hareketiyle karşılaşmaktadır.

Gerçekten de, Ereğli havzasında meydana gelen ekonomik değişmelerin toplumsal düzeyde çok büyük yansımaları olmuştur. Fabrikanın temsil ettiği çağdaşlaşmış ve kentli kesimin ürettiği ve ekonomik hayatlarının örgütlenmesini gerektirdiği kadar manevi hayatlarına nüfuz eden değişimlere tâbi olan Ereğli köylüleri artık bir sürü yeni siyasal ve ideolojik tercihlerle karşı karşıya bulunmaktadırlar. Eski toplumsal ekonomik, ve psikolojik bağları büyük ölçüde değiştirme gücüne sahip olan bu yeni tercihlerin günlük hayatı düzenleyen ilişkiler sistemi üzerinde de yıkıcı bir etkisi vardır. Geleneksel akrabalık ilişkileri çözülmekte, yerine çekirdek aile tipinin bağları geçmektedir. Sanayi, yarattığı yeni meşgalelerle ve yeni işgücü örgütlenme biçimleriyle yeni toplumsal gerilimlere ve bölünmelere de yol açmaktadır. Gelirlerde meydana gelen artış köy topluluklarını ıssızlıktan kurtarıp, onların dış dünyayla devamlı temas içinde olmalarını sağlamaktadır. Sanayiin yerleşmesinden önce karşıt ama birbirini tamamlayıcı tarafların uzlaşmasına neden olan had safhaya varan mutabakat hayatı ahenkli gibi göstermekteydi. Hayatın sürüp giden bir doğallığı da vardı çünkü doğru dürüst tanımlanan ve yerleşmiş normları, consensusu tehdit eden bir şey yoktu. Ama şimdi, hayat birden bire çok boyutlu, değişik ve şaşırtıcı gibi gelmektedir. Sadece doğanın beklenmedik oyunlarıyla ve yarattığı tesadüfleriyle karşılaşmaya alışmış olan Ereğli köylüleri şimdi kaynağı toplum olan bilinmeyen-

lere, belirsizliklere de göğüs germek zorundadırlar. Köylüler şimdi, Lefèbre'in çağdaşlığı tarif etmek için kullandığı deyimle, "arızi beklenmediklerle" tanışmaktadırlar.[17] Ve, çağdaşlık, Ereğli köylüleri için, temellerinde ve esas dayanaklarında sallantıya uğrayan bir toplumu yansıtan bir çözülmenin algılanmasından ibarettir. Eskiden çevreyi oluşturan ögeler malûm iken, bugün her biri birer muamma teşkil etmektedir. Kesinliğin ortadan kalkmasından şüpheler doğmuş, şüphelerden de kurulu düzenin —kurulmakta olan düzenin— tartışılması, —sorgulanması. Kaçınılmaz ve artık onarılması mümkün olmayan gedik açılmış bulunmaktadır: mazisinden emin olmayan, geleceğinden korkan köyler bunalım içindedirler.[18]

Bunalım kavramını kullanırken dikkatli olmak gerekmektedir, tabii, çünkü toplum içinde meydana gelen tüm değişimlerin toplumsal bunalım teşkil etmedikleri de ileri sürülebilir. Ne var ki, sanayiin burada ortaya çıkardığı durum öylesine geniş kapsamlı yapısal başkalaşmalara yol açmıştır ki sosyal aktörler normatif yapıların hayatlarındaki devamlılığı tehdit edecek boyutlarda bir çözülmeye tâbi olduğu hissine kapılmışlardır. Bu nedenle, eğer bu mikro-sosyolojik düzeyde Habermas'ın kavramsallaştırmasına başvuracak olursak, burada "geleneklerin erozyona uğramasından" ve doğan yeni ihtiyaçların aşırı yükünden ileri gelen bir bunalımla karşı karşıya olduğumuzu fazla yanılmadan ileri sürebiliriz.[19] O halde, Ereğli köylerindeki durumla ilgili olarak bunalım kavramını kullanmak meşru ise, bundan sonra amacımız ekonomik değişimden kaynaklanan bu toplumsal bunalımın aynı zamanda "toplumsal ilerlemenin", yani köylülerin toplumsal hayatlarında kümülatif bir iyiye doğru gitmenin de eşliğinde seyredip etmediğini tespit etmektir. Bunun için de sosyal aktörlerin algılarında meydana gelen değişimleri anlamaya çalışacağız. Araştırmamızın amacı değişimin niteliğini, çeşitli yönleriyle belirlemek idi, yüzlerce defa ileri sürülmüş olan eşittir değişim türünden bir denklemi tekrarlamak değil. Bunun içindir ki, dikkatimizi, meselâ, aşikâr olup hatta ispatlanmayı dahi gerektirmeyen sanayiin gelirleri yükselttiği gibi meseleler üzerinde yoğunlaştıracağımıza, bu artışın nasıl ve hangi başka faktörlerle bağlantılı olarak sosyal aktörler tarafından algılandığını, yeniliğin nasıl yaşandığını araştırmak istedik. Zira, mevcut değişimin araştırmacı tarafından bir ilerleme olarak değerlendirilmesinin onun toplumsal olarak öyle olmasını gerektirmediği apaçıktır. Önemli

17 H. LEFEBVRE, **Introduction à la modernité,** (Paris, 1969)

18 N. VERGİN, **Industrialisation et changement social en milieu rural,** (İstanbul, 1978)

19 J. HABERMAS, **Legitimation crisis,** (Boston, 1975)

olan ilgili bireylerin onu nasıl algıladıklarıdır. Bu türden kollektif tasarımların analizi, gerek araştırmanın geçerliliği gerekse genelde ilerleme olarak adlandırılan olgunun nesnel olarak gerçekleşmesi bakımından da önem taşımaktadır. Yine de, somut verilerin yanı sıra beşeri gerçekliğin kavranmasını çeşitli boyutlarıyla ön plana çıkaran bu günlük hayat sosyolojisinin bizi nesnellik sorunuyla karşı karşıya getirdiği de bir gerçektir. Ama bu sorundan bir diğeri de hemen türemektedir: öznel faaliyette bulunan ve duyusal bilgi edinme yetisiyle donatılmış bir zihnin aracılığı olmaksızın nesnel bilginin mümkün olup olmadığı.

Köylülerin mevcut değişimi ve ekonomik ilerlemeyi algılayışlarını incelerken fabrikanın kuruluşundan az sonra yepyeni ve toplumsal önemi çok büyük olan bir olayın meydana geldiğini gördük. Toplumsal önemi çok büyük idi çünkü bu olay sadece köydeki ilişkiler sistemini ve köylülerin bireysel bilinçlerini değiştirmeye muktedir değil, aynı zamanda da, ülke ölçeğinde siyasal iktidar yapısını uzun vadede değiştirme potansiyelini taşımaktaydı. Bu olay, ekonomik ilerlemeye sahne olan Ereğli köylerinde havzada daha önce bilinmeyen dinsel hareketlerin ortaya çıkmasıydı.

NAKŞİBENDİ TARİKATININ YAKLAŞIMI: GERİLEME Mİ, YOKSA İLERLEME Mİ?

Sanayiin yarattığı yeni bölünmeler ve toplumsal değişimin köylerdeki yapıyı değiştirici bir sonuca neden olduğuna şüphe yok. Ama köy topluluğunun parçalanmasına yol açan aslında ne yerli köylülerle İç Anadolu'dan gelip yerleşenler arasındaki ikilik, ne eski ile yeni kuşaklar arasındaki anlaşmazlık, ne CHP taraftarları ile AP'liler arasındaki karşıtlık, ne de geleneğin sadık muhafızları ile kalkınma ajanları arasındaki tartışmalardır. Köylülerle köyde kiracı durumunda olan yeni gelenler arasındaki kutuplaşmanın yanı sıra, bizzat yerli köylüler arasında Nakşibendi tarikatı sâlikleri ile tarikat dışında kalmayı yeğ tutanları birbirlerine yabancı düşüren yeni bir bölünme meydana gelmiştir.

1961 ilâ 1965 arasında, Ereğli iş peşinde koşan binlerce insanın istilâsına uğradığı sıralarda, köy de çoğunlukla orta Anadolu'dan kopmuş gelmiş düzinelerce mevsimlik işçinin barınağı olmuştur. Bu göçmen işçiler arasında heterodoks bir Sünnî tarikatın müridleri vardır. Bu insanlarla beraber Ereğli'de yerleşen silsileye mensup bir mürşit görüşlerini kısa zamanda yaymaya başlamışlar ve kendilerine ev sahipliği yapan köylülerden tarikata intisap edenlerle birlikte dinde yeni bir bakış açısı getiren yeni gruplar oluşturmuşlardır.

Ama bu yaklaşım köylüler için yenidir. Zira Nakşibendi tarikatının Türkiye'de altı yüzyılı aşan bir geçmişi vardır. Hoca Mehmet Bahaeddin Nakşibend'in tarikatı İslâm tasavvufundan mülhem olup, varlığını da Anadolu'nun İslâmlaşmasından beri sürdürmektedir. Gerçekten de, halk kitlelerinin din anlayışı en mükemmel ifadesini sufî tarikatlarda bulmuştur. Bu, bir bakıma, kırsal kesimde mevcut olan ve kendini sufî düşüncede ifadelendiren hoşnutsuzluğun ve kıpırdamaların bir tezahürüdür.[20] Bilindiği gibi, sufî düşünce İslâm dogmasının temel boyutlarından birini teşkil etmekte, pirlerin fikirlerini yayan tarikatlar da "çeşitli İslâm topluluklarında cemaat hayatı için gerekli olan manevi terbiyeyi" üstlenmektedir.[21]

Her ne kadar irtica planları gütmekle suçlanıp 1925'de yasaklanmışlarsa da, tarikatlar Cumhuriyet Türkiye'sinde de varlıklarını gizli ve fakat başarılı bir şekilde sürdürmeyi başarmışlardır. Köy halkı üzerinde de büyük etkileri vardır ve esoterik (batınî) sembollerine hassas olanlar arasından yeni katılmalar sağlayabilmektedirler. Tarikatların felsefesi, tabii, temelde Şeriat'a aykırı değildir ve bir tarikatın görüşü ile diğerinin ilkeleri birbirine ters düşmemektedir. Gerçekten de, bu tarikatlar arasında, yani İlâhi Hakikata ulaşmanın yol ve yöntemleri arasında doktrin açısından bir fark bulunmamaktadır. Zira, Peygamber'in de tebliğ ettiği üzere "Tevhidi iman tektir". O halde, eğer gözlemci pek çok sayıda çeşitli yollar tespit edebiliyorsa bu sırf, "'doktrin anlayışının 'silk'in (tarikin) özel niteliğine göre az veya çok önem taşımasından" ileri gelmektedir.[22] Madem ki bireysel mizaçların farklılığını vurgulamak için "ne kadar nefes varsa o kadar yol vardır" denmiştir. Hakikata ulaşmak için izlenmesi gereken yol için de pek çok farklı manevi eğitim yaklaşımlarının bulunmasında bir aykırılık yoktur.

Buradan anlaşıldığı gibi, sufîlikle Nakşibend'in kurmuş olduğu tarikat gibi heterodoks tezahürler arasında uyum ve anlayışın mevcut olmasının yanı sıra, tarikatlar arasında Osmanlı toplumunda ifa ettikleri fonksiyonlar bakımından da bazı ortaklıklar vardır. Nitekim, Mardin'e göre de tarikatlar, "bir öğretim merkezi olarak resmi ulemanın verdikleri dünya görüşünden farklı bir görüşün sağlanmasını mümkün kılmışlardır. Basit halk tabakalarının ümeraya ve kapı kullarına karşı direnmelerini sağlamışlar ve toplumsal seyyaliyete set çekildiği zaman, bunu

20 Ş. MARDİN, **Din ve Ideoloji**, (Ankara, 1968)

21 L. MASSİGNON, **Encyclopédie de l'Islam**, VI. article "Toriqa"

22 T. BUCKHARDT, **İslam tasavvuf doktrinine giriş**, (Ankara, 1982)

sağlayıcı rol oynamışlardır".[23] O halde, ülke sathında yayılmış ve hiç şüphe yok ki, Anadolu kültürünün çok önemli bir parçasını temsil eden bu mistik toplulukların bu kültürü canlı tuttuklarını ve kanalize ettiklerini söylemekle onlara aşırı bir önem atfedilmiş olunmayacaktır.

Ama bizim burada açığa kavuşturmak istediğimiz husus değişim sürecinde olan bir köyün nüfusunun bir bölümünün kiracıların ithal ettikleri sufî düşünceye niçin itibar ettiği ve köy sınırında kurulan sanayiden beri revaçta olan yeni hayat tarzı ile bu mistik "tarik"in murakabe ve tefekküre dayanan asetik yaklaşımının nasıl bağdaşabildiğidir. Sorumuza cevabı, tabii, sufî düşüncenin cezbetmediği köylülerde bulmak mümkün değildir. Sünnî görüş içinde her türlü senkretik yaklaşıma karşı olan bu köylüler aslında Nakşibendileri düpedüz aykırılıkla suçlamaktadırlar. Onlara göre, tarikatın sâlikleri "tarikat marikat derken doğru yoldan çıkmış" insanlardır. Köy kahvelerindeki fısıltılara göre, Nakşibendilerin zikir için bir araya gelip toplanmalarında ahlâka ters düşen şeyler dahi cereyan etmektedir. Ama görünürde, yeni Nakşibendi müridleri diğerlerinden farklı kılan elle tutulur, gözle görülür hiçbir şey yoktur. Tarikata girenler ekonomik yönden diğerlerinden ne daha varlıklı ne de daha güçsüzdür. Aynı aile bireylerinin bir gruba ya da diğerine mensup olması sıkça rastlanan bir olaydır ve her grup kendisinin gerçek İslâm olduğunu iddia etmektedir. Uzun bir yolculuğun masraflarını kaldırabilecek güçte olan Nakşibendiler Hacca gitmişler, diğerleri de bu ziyareti yapmaya hazırlanmaktadır. Ekonomik faaliyetleri ve uğraşları —bir çoğu fabrikada çalışmaktadır—, evlerinin içi veya giysileri mistik bir yolun yolcusu olduklarına dair hiçbir ipucu vermemektedir. Evet, görünürde, sâlikleri diğer köylülerden, onlarla herhangi bir temas kurmaktan kaçınmaları hariç ayırdeden bir şey yoktur.

Tarikatı benimsemeyenler onları "iki yüzlü" olmakla suçlamaktadır. Nakşibendilerin ticaretle meşgul olmalarını, ücret karşılığı iş görmelerini yadırgamaktadırlar. Madem ki yeniliğe karşıdırlar, sanayiin getirdiği nimetlerden de faydalanmamalıdırlar. Onlara göre, Nakşibendilerin mistikliği bir gösterişten ibarettir. "İki yüzlülükleri" ve asıl saiklerinin de "haset" olduğu konusunda fikir birliği içindedirler. Köyün imamı, Nakşibendilerin başkalarıyla düşüp kalkmaktan kaçınmalarını izah için şu görüşe yer vermekten çekinmemektedir: "onlarda çekememezlik var; kalkınmadan, olan bitenden sadece kendilerinin yüzü gülmemesine içerliyorlar". Bir diğer köylü, "madem ki gâvur icadını istemezlermiş, karanlıklarda çay içer 'hu' çekerler, köyün elektriğini de kullanmasınlar, es-

23 Ş. MARDİN, **a.g.e.**

kiden olduğu gibi karanlıkta otursunlar" diye öfkesini dile getirmektedir. Bizzat Nakşibendiler de onları tasavvufa iten saikleri açıklamakta güçlük çekmektedir. Bazıları yıllar yılı süren günah dolu bir hayattan sonra Tanrı'nın affını aradıklarını söylemektedir. Diğerleri, tarikatın ayinlerine katılmaya başladıktan beri tutum ve davranışlarındaki iyileşmeden ötürü memnuniyetlerini ifade etmektedirler. Kötüleri iyi yapan, saldırganları yumuşatan, Bahaeddin Nakşibend'in düşüncesi galiba bazılarının da daha varlıklı olmasına yardımcı olmuştur. Bir köylü düzgünce döşenmiş dayanmış evini gösterip, "hep dua ettiğim, Allah'ı zikretmeyi hiç unutmadığım için daha zengin oldum" demektedir.

Ama bu dünyevi nimetlerden azami şekilde faydalanma isteği ile maddiyata karşı nefret telkin eden sufî düşünceyi bağdaştırmak nasıl mümkün olabilmektedir? İçtihat dönemi kapanmış, hadisler bitmiş ve artık Peygamberin, meselâ, çağdaş teknolojiyi dışladığına veya ücretli işi tavsip ettiğine dair yeni bir hadisi bulup ortaya çıkarmak imkânı yoktur. Nakşibendi tarikatının öngördüğü asetik tutumun, özellikle "en güzel sığınak Allah katı" (12,3) olduğuna göre, dünyevî hazların arayışı ile uyuşmaması gerekmektedir. Gerçekten de, tasavvufun Kuran'dan aldığı temel ilkelerden biri "siz dünya malı istiyorsunuz, Allah da ahretinkini ister" (8,78) buyruğuna dayanmaktadır. Ne var ki, bu köyün sufî'lerinin davranışlarına başka bir ayet yön vermektedir: "Allah'ın sana verdiği nimetlerden ahret yurdunu da gözet, dünyadaki nasibini de unutma" (77,28). Bunun içindir ki, köyün Nakşibendileri yorulmak bilmeden çalışmaktadırlar. İçe dönük, çevrenin günlük gailelerinden uzak bir hayat sürmeleri onları işte daha devamlı ve disiplinli yapmaktadır. Hayatlarında içki ve kumara yer yoktur artık. Çünkü "Allah'ın rahmetindendir ki, dinlenmeleri için gece, nimetleri **aramaları** için de gündüz yaratılmıştır"* (73,28). Boş vakitlerini Zikrullah'la değerlendirmektedirler ve bu, onlara işlerinin daha hafif gelmesini sağlamaktadır çünkü böyle yaparak kendilerini rahmanî bir korumanın altında hissetmektedirler.

Bu nedenle, işte duaları ve ibadetlerinden ötürü ödüllendirildiklerini düşünmektedirler. Ekonomik hayattaki başarıları, onlara göre, bir işarettir zira, gerçekte, maddi hayatın vecibelerinden uzak durmak emredilmiştir. Ama yine de bir çok mürid tereddüt içindedir. Bir yandan, daha varlıklı bir hayatı arzulamak, diğer yandan, fabrikanın, "maddeci Batı'nın bu pisliğinin" getirdiği yeni hayat tarzını red etmek. İnançları ile davranışlarını gerçekteki somut toplumsal hayatlarıyla nasıl bağdaştırabileceklerini bilememektedirler. Hem mistik felsefelerine, hem refah

* Vurgu bize ait.

özlemlerine uygun ve bu iki hususu da bağdaştıran bir düşünce ve eylem sistemi geliştirmekte güçlük çekmektedirler. Kimisi "çürümüş ve maddeci Batı'ya ait olan fabrikaların kapatılmasıyla herşeyin daha iyi olacağını" ileri sürerek bir çeşit "kültür grevini" başlatmak istemektedir. Kimisine göre ise, "devlet yardımcı olsa, onların tarafını tutsa, her şey daha kolay olacaktır".

Onlara göre, gerçekten de, toplumu sarsarak ahenksizliğe yol açan devletin ta kendisidir. Laik ve din hasmı olan devlet, ülkeye Batı'nın örf ve âdetlerinin girmesini kolaylaştırmış, müminlerin zihnini karıştırmış ve onları bundan böyle ancak ibadet ve mutlak teslimiyete adanmış bir hayatın hafifletebileceği sonsuz bir endişeye sokmuştur. Şeriatı red etmek suretiyle ülke sathında "mutsuzluk tohumlarını eken devlete" karşı acı sitemlerde bulunmaktadırlar. Hacca gitmeye hazırlanan bir tarikatçı devletin dinsizliğinin herkesi ilâhî cezaya tâbi tutup tutmayacağını sormaktadır. Bu şartlarda işlenilen suçlar ve günahlar için nasıl af dilenecektir? Etraflarındaki herşeyin İblis'ten mülhem olduğunu düşünmektedirler. Hemen karşılarında, fabrikada, "gâvur" kurallarını koymaktadır ve bu durum acıya ve şiddete yol açmaktadır. Kasabada, sinemalar inanmayanların yaptıkları ahlâk dışı filmleri seyreden kandırılmış insanlarla doludur. Köyde, dedikodu ve şiddet hüküm sürmektedir ve yabancıların gelip yerleşmesinden beri, geleneksel temeller onarılmaz biçimde sarsılmıştır. Tarikata yeni girmiş bir genç, "evde bile, Allahsızların ve yabancıların dağıttığı, çıplak kadın resimleriyle ve küfürle dolu gazeteler herkesin, çoluk çocuğun gözü önünde" diye yakınmaktadır.

Kasabadan köylere kadar çevreyi saran toplumsal bunalıma karşı geliştirilen cevap, anlaşılıyor ki, Nakşibendi tarikatına katılmak olmaktadır. Hilâfetin ve Şeriat'ın kaldırılmasıyla kutsal ile siyasal arasındaki bağlar koptuğundan ve, diğer yandan, çağdaş sanayi de geleneksel değerleri yıktığından, bazı köylüler, yabancılaşmanın etkisiyle, bir dizi kopuş davranışları benimsemek suretiyle kendilerini korumaya çalışmaktadır. Tabii olarak bilmedikleri, ama kişiliklerini zedelediği için bir saldırı olarak algıladıkları yeni durumun bir karşıtı olduğunu düşledikleri ecdaddan kalma bir altın çağının özlemini dile getirmektedirler. Bu bağlam içerisinde, Cumhuriyetin ilk yıllarında devletin sosyo-politik temellerini değiştirmeyi ve teokratik bir meşruluğu yeniden ihdas etmeyi amaçlamış olan Nakşibendi tarikatına katılmak, tahammül edilmez olarak değerlendirilen yeni düzenin yerine adalet ve hakkaniyeti getirmek anlamına gelmektedir. Ama Cumhuriyet kanunlarının baskı altında tuttuğu köy Nakşibendileri toplumun radikal bir dönüşümünden daha ziyade kendi kurtuluşlarını gözetmeyi ve dua ve zikirlerle kendilerini öbür dünya-

ya hazırlamayı benimsemişlerdir. Belirgin düzeyinde, sufiliğe intisap, tehdit altında olan kimliği korumak olduğu için düpedüz bir "protesto"dan çok, "muhalefet fonksiyon"nu temsil etmektedir.[24] Tarikata katılmak yeni sanayi düzeninin getirdiği değerlerin yadsınması, toplumsal bir devrim yolunda bir çağrıdan çok, kimliği onarma ve koruma ihtiyacının bir ifadesidir.

Bu durumda, onarım köyün toplumsal, ekonomik ve siyasal faaliyetlerinden çekilme ve katılmasızlık yoluyla gerçekleşmektedir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Nakşibendi müridler içki ve kumardan kaçındıkları gibi hayatlarında hiç olmazsa belirgin düzeyde, politikaya da yer yoktur. Araştırmamızı sürdürdüğümüz sırada genel seçimlerde herhangi bir tercih belirtme niyetinde olmadıklarını ama ideallerine en az uzak olan siyasi grupları destekleyeceklerini söylemişlerdir. Buna karşılık, köy düzeyinde ,muhtar ve ihtiyar heyeti seçimine karışmıyacaklarını ifade etmektedirler. Edilgen bir biçim de olsa, bu katılmasızlık bir karşı koyma hareketi olarak yorumlanmaktadır. Köy topluluğunu bir bütün olarak ilgilendiren muhtar kararlarına da set çekme eğilimi göstermektedirler. Yenilikleri ve yeni uygulamaları durdurmak istemektedirler. Başkalarıyla beraberlikten kaçmakta, köy ve ülke meselelerine karşı kayıtsız davranmakta ve küskün bir umursamazlık sergileyerek kapalı gruplarda yaşamaktadırlar. Osmanlı geçmişinin doruğa varan anlarını anmak için gözden uzak bir yerde bir araya gelmekte, ecdaddan kalma geleneklere canlılık kazandırmak istemektedirler. Geçmişe yönelik bu sufî müminler için hayat öbür dünyanın çalışma, dua, tefekkür ve zikir içinde hazırlanmasından başka bir şey değildir.

Hayat standardlarının birden yükselmesi ve yeni çalışma biçimlerinin getirilmesiyle köyde gerilim ve çatışma iki mümin grup arasında kurumsallaşmıştır. İbn Haldun İslâm tasavvufunun ortaya çıkışının ekonomik gelişme ve dünyevî nimetlere ulaşımın kolaylaşmasına rastladığına işaret etmişti: "VIII. asırda ve daha sonra dünyaya yönelme hususu yaygınlaşıp halk dünyaya dalma haline kayınca, kendilerini ibadete verenlere sufiye ve mutasavvıfa ismi tahsis edildi"[25] Ama bizim burada incelememizin sınırları içinde vurgulamamız gereken husus sufî düşüncenin yayılmasıyla, iki grup arasındaki çatışmanın mevcut toplumsal ilişkileri alt üst etme boyutlarına varmış olmasıdır. Ama ne var ki, çekilmelerinden ve tarikat dışında olan kişilere karşı takındıkları umursamaz tavırdan ötürü, köyün sufileri kaynağa dönmek ve geleneği ihya etmek

24 H. DESROCHES, **Sociologies religieuses**, (Paris, PUF, 1968)
25 İBN HALDUN, **Mukaddime, cilt II**, (İstanbul, 1982)

gibi bir istekleri olmasına rağmen, gerçekte, ve paradoksal bir biçimde, köyde yeni bir düzenin kurulmasına bizzat katkıda bulunmaktadırlar. Dünya görüşleri ve dinsel önyargılarından ötürü, aile içi ilişkiler değişmiştir. Bir Nakşibendi, eğer tarikata intisap etmediyse, geleneğin emrettiği gibi babasına ya da ağabeyine saygı göstermemektedir. Ana oğul küsüp konuşmamaktadır. Yaşlılara ve büyüklere geleneksel olarak gösterilen saygı Nakşibendiler tarafından sadece şeyhlerine ya da onun tayin ettiği mürşitlere gösterildiği için aile içindeki roller de, otorite kavramı da değişmektedir. Muhtar ve ihtiyar heyeti gibi kurumların yadsınması da köy içindeki geleneksel otorite yapısını değiştirmeye yöneliktir. Bu davranışlarla aslında İslâmiyette merkezi bir önem taşıyan ve Türk köy hayatının temelini teşkil eden cemaat duygusunu zayıflatmaya ve yıkmaya başlamaktadırlar. Değişime karşı koymaya çalışırken Nakşibendiler, gerçekte, onu hızlandırmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar.

Ekonomik değişim burada hem hoşnutsuzluk hem umut getirmiştir. Maddi ve manevi doyumsuzlukların bilincine varılmasına yol açarak zihinleri özgürleştirici ve yeni ufuklar geliştirici bir umut ve beklentilerin belirmesine katkıda bulunmuştur. Bu yeni bilinçlenme tabii, köylülerin coğrafi hareketliliğinden, iletişim araçlarına ulaşımından ve kent toplumuyla giderek artan ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Bu belki de demir-çelik fabrikalarının bölgede yarattığı en önemli sonuçtur. Sanayileşmeden önce köylüler maddî ve kültürel açıdan kent toplumundan ve devletin resmî ideolojisinden kopuk durumdaydılar. Ömürleri gelenekleri, İslâmî olmalarından dolayı hem manevî hem dünyevî olan gelenekleri, yaşatmaya vakfedilmişti ve onları pek de yakından ilgilendirmeyen değişimlerden habersiz olarak sâkin bir ilgisizlik içinde yaşamaktaydılar. Cumhuriyet düzeninin din-dışı ideolojisine duyulan aleyhtarlığın herhangi bilinçli ve militanca muhalefet çerçevesinde sergilenmesi gerekmiyordu. Ama sanayi toplumuyla kurdukları ilişkiler, devletin, Atatürk'ün "köycülüğüne" rağmen köylülüğü gerçekte yok olmaya mahkûm bir arkaizm olarak değerlendiren çağdaşlaştırıcı ideolojisi ve uygulamaları ile kendi idealleri ve beklentileri arasında bir uçurumun varolduğunu kavramalarına yol açmıştı. Doyumsuzluklar, ayrıca, yeni ideolojinin köylülüğü mobilize etmekteki başarısızlığından, devletin bizzat yaydığı kalkınma efsanesine ekonomik yetersizliklerinden ötürü ayak uyduramamasından ileri gelmekteydi. Devletin Batı'dan aldığı üretkenlik kültürünü köy toplumuna aktaramamasından ötürü, Ereğli köylüleri, kuruluşundan yarım yüzyıl sonra Cumhuriyet'e karşı kayıtsızlık ve küskünlük içinde olabiliyor, hatta açıkça dile getirilen bir muhalefeti dahi sergileyebiliyordu. Ve, bu

anti-laik tutum, davranış düzeyinde, son otuz yılda bütün ülkede gittikçe yaygınlaşan sufî hareketlere katılmaya yol açıyordu.

Böylelikle, ekonomik değişimin meydana getirdiği toplumsal bunalımın ortaya çıkardığı hoşnutsuzluk-umut ikilisi dini bir tarikatın yeşermesine yol açmaktaydı. Ama daha fazla ilerlemeden, Nakşibendi tarikatının bölgede yayılma biçiminin özgüllüğü gözönünde tutulduğunda, onun bir toplumsal hareket olarak nitelendirilip nitelendirilemiyeceği sorusunu cevaplamamız gerekmektedir. Touraine toplumsal hareketin ideal-tipini oluştururken onun üç temel hususa dayandığını ileri sürmüştür: grubun istek ve talepleri çerçevesinde tanımlanan bir kimlik ilkesi; ortak düşman ile çatışmanın niteliğini tanımlayabilen bir karşıtlık ilkesi ve evrensel olduğu varsayılan değer ve idealler adına grubu bağlayan bir bütünlük ilkesi.[26] Bu meyanda, eğer basit toplumsal eğilimler geniş "tarihsel" amaçlardan kaynaklanmaktaysalar, yani zımni olarak dahi "ütopya"dan esinlenebiliyorlarsa, toplumsal hreketlere dönüşebilmektedirler. Bu bkımdan, toplumsal hareketler belirgin olarak radikal bir değişimin peşinde olsalar bile hedefleri her zaman siyasal iktidar olmayabilmektedir. Touraine bu tür hareketlerin sektlere, mezheplere, dinlere ve siyasal partilere yol açabilseler de yapısallaşmış ve kurumsallaşmış bir örgütlenmeye sahip olmayabildiklerini belirtmektedir. Ona göre, bunlar toplumun geniş kesimlerinde hoşnutsuzluğun varolmasıyla ortaya çıkan ideolojik hareketlerdir. Töuraine'in bakış açısına göre toplumsal —ya da, "tarihsel"— bir hareket olduğu konusunda şüphe olmayan Nakşibendi tarikatı daha basit ve sınırlayıcı yaklaşımların tanımlamalarına da uymaktadır. Gerçekten de, herhangi bir toplumsal eğilimin harekete dönüşmesi için onun "asgarî düzeyde bir örgütlenmeye" sahip olmasının ve grup eylemlerine bilerek ve isteyerek gönüllü bir katılmanın varolmasının[27] gerektiğini kabul edecek olursak da, bu tarikat, hiç kuşku yok ki, toplumsal hareket olarak nitelendirilebilmektedir. Zaten yüksek düzeyde bir örgütlenmeye sahip olması yanı sıra, tarikat, siyasal bir parti gibi, kurumsallaşmış ve merkezileşmiş bir kurum teşkil etmektedir ve onu, fiilen laik bir örgütten ayırdeden husus üzerinde kurulduğu otorite tipinin niteliğidir. Dine dayanan bu otorite bireyi öylesine aşmaktadır ki onu hareketin manevi kurallarına ve buyruklarına uymak için hayat tarzını ve davranışlarını tümüyle değiştirmeye razı edebilmektedir. Mistik kaynaklardan esinlendiği ve bu nedenle de sâliklerin duygusal ve us-dışı güçlerini kamçıladığı içindir ki, işte, dinsel hareket değişim

26 A. TOURAINE, **Sociologie de l'action,** (Paris, 1965)
27 P. WILKINSON, **Social movements,** (London, 1971)

faktörü olarak çok daha güçlü ve etkin olabilmektedir. Nitekim, Orta Çağ Avrupa'sında ve günümüz Üçüncü Dünya toplumlarında büyük dinlerle millenarist hareketlerin oynadıkları role bir göz atmak bile toplumsal hoşnutsuzluğa bir tepki olarak mevcut düzeni değiştirmeye yönelik hareketler oldukları konusunda bize nice kanıt getirecektir. Basit bir çekilmecilikten ve "kültür grevlerinden", köylü ayaklanması ve silâhlı isyanlara kadar, hepsi, mevcut sisteme daha iyi ve yeni bir sistemi ikame etmek istemektedirler. Ve, bu husus gözönünde tutulduğunda, şu veya bu dinsel hareketin sadece "reformcu" veya mevcut olanı topyekûn yok etmek isteyen "devrimci" bir niteliğe sahip olup olmadığı konusunu tartışmak artık nüansları vurgulamak istemekten başka bir şey değildir.[28]

Sanayiin kurduğu yeni düzene karşı temel eleştirisinin ve Cumhuriyet öncesi toplumsal ve siyasal sistemi yerleştirme arzusunun yanı sıra, Nakşibendi tarikatı, ta Ereğli'deki uzantılarına kadar, Şeriata dönüşü hedefleyen siyasal eğilimi temsil etmektedir. Geçmişte anti-laik hareketlerin başını çeken bu tarikatın sâlikleri tasavvuf erbabı olmalarına rağmen Şeriat'ın ateşli destekleyicileridir ve bu nedenle de laik rejimin ilgasını hoşnutlukla karşılayacaklardır. Bir adım daha ilerde, Ereğli köylerinde kök salan Süleymancılık da Cumhuriyet devletini müminler cemaatinin gerçek düşmanı olarak tespit etmiş olup mücadeleyi vaazetmektedir. Yine de Türk tarikatlarının ve Ereğli'de yayılmasını izlediğimiz Nakşibendiliğin asıl fikriyatını en berrak ve belirgin şekliyle MSP'nin kuruluşunda görmek mümkündür. Nakşibendilerin beklentileri gerçekten de bu parti tarafından ulusal düzeyde ifadelendirilmiştir.

Ama asıl cevaplamak istediğimiz soru bölgede meydana gelen ekonomik ilerlemenin doğrudan doğruya bir sonucu olarak ortaya çıkan bu dinsel hareketin ve dinsellikteki artışın aynı zamanda da toplumsal hayat şartlarının da iyileşmesi anlamına gelen bir toplumsal ilerleme olup olmadığıdır. Dinden mülhem bir kollektif tepki biçiminin ortaya çıkmasının ussallaşma ve çağdaşlaşma hipoteziyle bağdaşmadığını daha önce belirtmiştik. Gerçekten de, geleneksel toplumlarda hayata yeni bir anlam vermek için sanayiin bütünleştirici bir güç olarak dinin yerine geçmesi varsayıldığı halde, yeni durumlara maziden esinlenerek çare aramak için dine dönüşün bütün beklentilere ters düşüp düşmediği sorulabilir. Kutsallığın yeni bir doğuşu olarak dinsel hareketlerin ortaya çıkmasının devlet politikalarının tutarsızlığından ileri gelen bir gerileme olup olmadığı da akla gelen bir sorudur. Bize göre, Ereğli köylerinde gözlem-

28 E.J. HOBSBAWM, **Primitive rebels**, (London, 1968)

lediğimiz geleneksel kültürel ve toplumsal modellere sığınma isteği, Türkiye'de ister istemez Batı'nın damgasını taşıyan kent ve sanayi uygarlığının yarattığı istikrarsızlıkla kargaşanın yadsınmasının bir ifadesinden ibarettir. Sanayiin patlak vermesinden beri köy toplumunda cereyan eden kültürel kimliğin yitirilişinin yarattığı zararın üstesinden gelebilmenin denemesidir.

Geleneksel kültürü canlı tutmak için ortaya çıkan bu geçmişe dönüş olgusunun, gördüğümüz gibi, köy içinde çözülmeye yol açma gibi etkisi de vardır. Bir paradoks halinde, aynı zamanda hem devamlılık umudu hem de değişim nedeni olan bu olgu, aslında, toplumsal gerçekliliğin çok yönlülüğüne işaret etmekte ve toplumsal sistemlerin devamlı olarak yaklaşık ve her an bozulmaya müsait bir denge üzerinde durduklarını göstermektedir. Bunun içindir ki, Batı-dışı toplumlarda dinsel hareketlerin patlak vermesi olayını "modernleşmede gedik"[29] olarak değerlendiren yaklaşım, bize göre, gözden geçirilmelidir. Örnek olarak ele alacak olursak, burada aktardığımız durum bizi, örgütlenmiş dinselliğin patlak vermesini bunalım halindeki bir toplumun dinamizmini belirten kollektif bir tepkiyi yansıtması bakımından, mutlak surette bir gerileme göstergesi olarak yorumlamaya davet etmemektedir. Gözlemlediğimiz durum, empoze edilen ve genellikle dıştan kaynaklanan bir çağdaşlığın yol açtığı anomlnin yoğunluk kazanarak toplumsal bütünlüğü tehdit eder hale gelmesi karşısında bulunan bir toplumun iç dinamiğindeki hayatiyete işaret etmektedir. Nakşibendilerin çekilmeciliğinin ve ifade ettikleri itirazın yarattığı durum, o halde, ne bir toplumsal patoloji olayıdır, ne de basit ve saf bir geçmişe dönme isteği. Olayın ardında yatan husus toplumsal sistemi yeniden yapısallaştırma gayretidir.

SONUÇ

Bilindiği gibi Batı-dışı toplumlarda meydana gelen dinsel hareketlerin nedenlerini açıklamak için bir çok görüş ileri sürülmüş ama açıklayıcı genel bir teorinin bulunmaması nedeniyle bir dizi düzenlilikler tespit etmek sosyolojik analizleri ilerletmek bakımından önem taşımaktadır. Mevcut yaklaşımlardan biri, yabancı kültürlerle ilişkide bulunmaktan meydana gelen anomi ve yoksunluğun bu tür hareketlerin başlıca nedeni olduğunu ileri sürmektedir. Bu bakış açısına göre, sosyal aktörler geleneksel kültürlerinin kendilerine sağladığı şeylerin artık erişilemez ol-

29 S.N. EISENSTADT, **Tradition, change and modernity**, (New York, 1973)

duğunu idrak ederek umutsuzluğa kapılmaktadırlar.[30] Umutsuzluğun bir sonucu olan bu hareketler üyelerine eskiden, Batı'nın hayatlarına girmesinden önce, yaşantılarına anlam veren şeylere yeniden kavuşmayı vaad etmektedir. Dinselliğin artışında yoksunluk temasını vurgulayan bu yaklaşıma göre, harekete katılmayı sosyal aktörlerin nesnel durumları koşullandırmamaktadır, katılmaya neden olan yoksunluk duygularıdır. Görüldüğü gibi, bu açıklama nesnel toplumsal ve yapısal göstergelerden çok psikolojik faktörlere ağırlık vermektedir. Bu nedenle, biz dinsel hareketlerin temelinde kültürel ve sosyolojik bir olgunun varlığına işaret eden görüşleri yeğ tutacağız.[31] Çünkü Nakşibendi tarikatı örneğinde sâliklerin yaptıkları toplumsal eleştirinin ekonomik gelişmenin eşliğinde toplumu istilâ eden yabancı değerlerin yarattığı kültür bunalımını ifade ettiğini görmüş bulunuyoruz. Ama bu kültür bunalımının böylesine yoğun olmasındaki sebep genel toplumun yapısının kent ve köy arasında kesin ve net bir bölünmeyi taşımasıdır: köy İslâmi değerlerin muhafızı iken, kent de Batılı ideolojilerin ileri karakolu mevkiinde bulunmaktadır. Bu bağlamda, Nakşibendilerin oluşturdukları red hattı çifte bir yadsımanın ifadesidir. Köylü kişiliğinin sanayiin tehdidi altında olmasının yadsınması ile, diğer yandan, köylülüğü bir toplumsal güç olarak azledecek olan kapitalizme tepki. Meydana gelen yapı ve kültür değişimlerine karşı bir set çekme denemesi olan Nakşibendi hareket hoşnutsuzların Cumhuriyet ilkelerinin yol açtığı ideolojik ve siyasal değişime karşı direnmeyi ifade emekte ve kapitalizmin etkilerini massetmeyi öngören bir ideolojik âlet oluşturmaktadır. Dinsel geleneğe başvuru, Türkiye'nin kapitalist ekonomiyi inşa ederken ürettiği yapısal bozuk-fonksiyonlara **(dysfunctions)** işaret etmektedir. Bilinmeyen ve fakat hayal edilen bir geçmişin yüceltilmesinde, yeni ekonomik ilişkiler sisteminden rahatsız olanların gizli infiali ile değerlerinden kopmaya mahkûm edilen bir cemaatin duyduğu endişe yer almaktadır. Ama Ereğli köylerinde gelenek, yaşantıyı alabora eden ve sembolleri yıkan hızlı değişime henüz tâbi tutulmamış binlerce köyde olduğu gibi doğal ve aşkın **(transcendental)** bir olgu değil, sosyal aktörlerin korumak, canlı tutmak istedikleri ve mütemadiyen atıfta bulundukları yara almış bir toplumsal kodu teşkil etmektedir. Ne var ki, gelenek bir toplumsal eylem projesine bürününce ister istemez bozuluyor ve saptırılmış oluyorsa, o halde, Ereğli köylerinde karşımıza çıkan "pseudo-gelenekçilik" olarak nitelendirebileceğimiz durum da zaten geleneğin başkalaşmasının işaretidir.

30 G. BATESON, "The frustration-aggression hypothesis and culture", **Psychological review,** 48, (1941), T. GURR, **Why men rebel,** (New Jersey, 1970)

31 G. BALANDIER, **Sociologie actuelle de l'Afrique Noire,** (Paris, 1965)

Bu örnekte ilerlemede bir kesintinin varlığından ve geriye dönüşten söz edebilir miyiz? Nakşibendi tarikatının ne belirgin ve biçimsel söyleminde ne de bizzat sâliklerinin dile getirdikleri şikâyetlerde ekonomik ilerleme bizatihi red edilmemektedir. İslâmî bir toplumsal örgütlenmenin özlemini çekenler Batı teknolojisini ve onun üretiği âletleri red etmemektedirler. İtirazları sözkonusu teknolojinin ortaya çıkıp gelişmesine meydan veren ve onun ardında yatan ideolojiye karşıdır. O halde, sufî müminler yeni sanayiin sağladığı maddî imkânlardan faydalanırken, onun ideolojik, kültürel ve toplumsal etkilerini red etmekle çelişkili bir duruma düşmektedirler ve tarikata mensup olmayanlarca "iki yüzlü" olarak nitelendirilmelerine, işte, bu tutarsızlık neden olmaktadır. Çelişen ve rakip iki sistemin kesiştiği noktada yer almak zorunda olmalarından ötürü, gerçekte idame ettirmek istedikleri norm ve değerlerde bazı "ayarlamalara" başvurmak da zorundadırlar. Bu bakımdan, hareket tarzları, sözkonusu dinselliğin muhafazakârlığın "kısır bir tezahürünü" yansıtmadığını, gerçekte, aksi takdirde içeriksiz ve değerden yoksun olabilecek yenilikleri "anlamlı kılmak" suretiyle "fonksiyonel bir değer" taşıdığını ileri süren görüşe ampirik bir kanıt getirmektedir.[32] Diğer yandan, sufî örgütlerin ülke sathına hızla yayılması da, bizce, toplumsal bir gerileme olarak değerlendirilmemelidir. "Homo islamicus"un[33] kitle örgütlerini teşkil eden tarikatlar, siyasal eğilimleri ifade etmekle kalmayıp, anomik kopuşun şoku altında dağılmaya müsait olan bir nüfus içinde yeni bağların kurulmasına yol açmak suretiyle önemli bir toplumsal katılma faktörü teşkil etmektedir. Ve eğer biz de, Lain Amerikalı sosyologlar gibi, toplumsal katılmayı yoksunların şartlarını iyileştirmek için geliştirdikleri bir örgütlenmiş eylem biçimi olarak tanımlayacak olursak, sufî tarikatların çoğalmasını toplumsal ilerleme için kanallar teşkil ettiğini ifade edebiliriz.[34] Tarikatlardaki eylem tarzlarının çoğunlukla siyasal iktidarın Batılılaşmış ideolojisine karşıt olmasına, devletin ideolojisine ve ilerleme anlayışına açıkça muhalefet etmesine rağmen bu eylem tarzı, yine de mevcut konjonktürde, toplumsal ve siyasal ilerleme potansiyeli taşımaktadır.

Ekonomik ilerleme ile örgütlenmiş dinselliğin artması arasındaki ilişki Ereğli'nin cıvar köylerine özgü tekil bir olay değildir. Bu ilişkinin varlığı "örgütlenmiş din" olarak adlandırılan olgunun süratle değişen yöre-

32 G. BALANDIER, **a.g.s.**

33 H. CARRERE D'ENCAUSSE, **L'Empire éclaté,** (Paris, Flammarion, 1978).

34 M.I. PERREIRA DE QUEIROZ, "Mouvements messioniques brésiliens: isstrument ou obstacle à la participation ", **Bulletin,** No. 7, (1970).

lerde kök saldığına işaret eden ve ülkenin bütününü kapsayan bir incelemenin bulgularınca da teyid edilmiştir.[35] Değişimi yaşayan Ereğli köylerinde, gördük ki, köylüler ve işçi-köylüler, farklı değer sistemleri taşıyan iki dünyaya da katılarak eski alışkanlıklarını ve tutumlarını askıya almaya davet edilmektedir. Bu, onların "zihni kentlileşmeleri" için zorunludur. Ama bu, tabii, sosyal aktörlerin sadece uyum sağlamalarını gerekli kılan ve üstesinden kolay gelinebilecek bir durum değildir. Yeni duruma uyum göstermek için sosyal aktörlerde belirli bir yaratıcılık yeteneğinin olması lâzım gelmektedir. Türkiye'nin "Batıcı" dönüşümlerinden etkilenen Ereğli köylüleri ve daha başka nice gruplar "Batı maddeciliğinin" gittikçe artan varlığına karşı geleneksel değerlerin canlılığının bir sembolü olarak ortaya çıkan tarikatlar çerçevesinde birleşme yoluna gitmişlerdir. Bu eğilimin kaybolmakta olduğuna dair de bir ampirik kanıt gözükmemektedir. Tam tersine, toplumsal ile ekonomik alanları ayırarak İslâm'daki birlik ilkesini ve tekçiliği içselleştirmiş olan inananlar arasında kapitalizmin etkileri kendilerini hissettirdikçe bu eğilimin daha yüksek noktalara da varacağı düşünülebilir.

35 A. YÜCEKÖK, **Türkiye'de örgütlenmiş dinin sosyo-ekonomik tabanı**, (Ankara, 1971).

Toplum ve Bilim 29/30 Bahar - Yaz 1985, 29 - 43

Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık

Aziz el-Azmeh

İslâmiyet genel bir özün **(generic essence)** adı değildir. Aksine, diğer bütün dinler gibi o da, ortak bir ad sayesinde çeşitli toplumları, kültürleri, tarihleri ve siyasaları **(polity)** birleştiren ve ancak adlandırma düzeyinde varolan bir olgudur **(a nominal entity)**. Afrika'da çağdaş birtakım mesihçi hareketler Hıristiyanlığa ne kadar yakınsa, örneğin Hindistan'daki kimi putatapan İslâmiyet türleri de İslâm'ın "öz"üne o kadar yakındır. Yine de bu eğilimlerin "Hinduist" nitelikleri, özgül bazı köktenci anlarda, İslâm adına sahip çıkmalarını engellemez. Eğer "Din", inançların faaliyetlerin, toplumun, siyasanın ve genel olarak dünyanın, kutsal/dünyevî **(sacred/profane)** karşıtlığı çerçevesinde düzenlenmiş olduğuna işaret eden belirgin bir kavramsa, genel bir olgu olarak belli bir din, temel dogmalar ve ibadet tarzları gibi ayırıcı ve sınıflandırıcı birkaç tali unsur dışında bu belirgin kavrama hiçbir şey eklemez. Belli bir dinin varoluşu daima tarihseldir; bu tarihsel olgu, daima "les biens religieux"[1] (kilise malları) adı ile anılan emtianın, belli bir somut ortamda, toplumsal ve siyasal diyalektik içersinde yaşayan özgül bir toplumsal grup tarafından ve özgül bir grup için üretilmesi ve dolaşımıdır. Bir din daima toplumun ve siyasanın gereklerine göre üretilir ve yeniden üretilir ama bu hemen

1 P. Bourdieu, 'Genèse et structure du champ religieux', **Rev. Française de Sociologie,** 12 (1971). Çağdaş İslâm'ın nominalist tanımını Arapça yayınlanan "Çağdaş İslâm'a Giriş"te vermiştim. **Dirâsât 'Arabiyya,** 17/6 (1981).

her zaman meşruiyetini belli bir metinden türemiş olmaktan alan bir tema, bir başlangıç miti temeli üzerinde yapılır.

İslâmcılık ile Arap milliyetçiliği arasındaki ilişkileri araştırmaya başlamadan dile getirmek istediğim ilk uyarı **(caveat),** bu köklü bir çoğullukla köktenci tekdüzelik arasında, köktenci tekdüzeliğin önde gelenin kendisi olduğunu iddia ettiği bu izdivaç. Ama İslâmiyet'i islâm yapan nihai bir genel özün olmadığı bir kez kabul edildikten sonra, çağdaş İslâmcı akımlarla Arap milliyetçiliği arasındaki ilişki de, genellikle yapıldığı gibi, İslâm ve Arap millîyetçiliğinin uyum ve uyuşmazlık **(concordance and discordance)** noktaları karşılaştırılarak ya da her iki kimliğin denk düştüğü ya da çatıştığı **(identity of conflict)** alanlar kaydedilerek yapılamaz.[2] Ancak bu da İslâmiyet'te ve kendisini İslâm olarak kabul eden herşeyde genel olarak dinsel bir ögenin bulunmadığı anlamına gelmemeli; çünkü böyle bir iddia derhal kutsalla dünyevî **(profane)** arasındaki özgül ilişkiyi vurgulayan ve tarihin ve kamu belleğinin İslâmî diye kabul ve kaydettiği imgeler ve simgeler hazinesi ile reddedilecektir. İslâmiyet ile Arap milliyetçiliği arasındaki pozitif ilişki, birincisi açısından kutsallaştırma, ikincisi açısından ise Araplaştırma boyutlarında gerçekleşmektedir. Bu ilişki, birbirinden bağımsız olarak ötedenberi varolan, kendine özgü iki olgu arasında kurulan bir ilişki değildir. Aksine her iki olgu da, ilişki içersinde ve kendi öncel ve sürekli değişen ideolojik, siyasal ve kültürel konumları tarafından üretilirler.

Kutsal nesneler gibi, uluslar ve ulusların ideolojik bileşenleri de sürekli bir imalat ve tamirat **(fashioned and refashioned)** sürecine tâbi tutulurlar. Doğal âlemin birer parçası olmadıklarından, ne uluslar ne de dinsel cemaatler için çağlar ötesi bir süreklilik ve sabitlik sözkonusu olabilir. Aksine, siyasal bir birim olarak ulusların sınırlarını belirleyen, milliyetçi hareketlerdir; dolayısıyla, ulusun, milliyetçi hareketten önce varolduğu, ancak bu hareketlerin fantastik soyağaçları çerçevesinde kalındığı sürece söylenebilir.[3]

Bu anlaşılmaz duruma değinilmesinin nedeni, İslâmcılık Arap milliyetçiliği ilişkilerini ilgilendiren iki konunun altını çizmek. Bu iki konudan en önemlisi milliyetçiliğin de sosyolojik bakımından belirlenmemiş olduğu.[4] Başka bir deyişle, millîyetçiliğin önerdiği siyasal-kültürel birlik

2 Bu görüşlerin farklı nüans ve yönelmelerinin en kapsamlı derlemesi **Arap Milliyetçiliği ve İslâm**'da (Arapçadır), (Beyrut, Markaz Dirâsât al-Vahda al Arabiyya, 1981)

3 Bkz. E. Gellner, **Nations and Nationalism,** Oxford, 1983, bölüm 5.

4 Bu görüşün doğal sonucu S. Zubada'nın da "Theories of Natiaolism"de (G. Litlejjohn vd, **Power and State**, Londra, 1978 içinde) önerdiği gibi genel olarak milliyetçiliğin sosyolojisi olamayacağı ve milliyetçiliğin tekil bir sosyolojik inceleme konusu olmadığıdır.

(unity) ya da aracısı olduğu siyasal-kültürel birleşme **(unification)** tasarısı tamamiyle tek bir sınıf ya da sınıflar ittifakına maledilemez; bu sınıf ya da sınıflar ittifakı orta sınıf bile olsa. Bu ise, toplumsal ve siyasal diyalektiğe katılan farklı tarafların (yani sınıflar ve özellikle Arap ve diğer Üçüncü Dünya milliyetçilikleri sözkonusu olduğunda, sınıflarınkinden daha çeşitli niteliklerden ötürü biraraya gelmiş gruplar) tek bir milliyetçiliğin farklı ve belirgin alt-türlerini oluşturduğu anlamına gelir. Bu alt-türlerin ortak bir siyasal dili olmakla birlikte, farklı ve hattâ zaman zaman çatışabilen siyasal, toplumsal vb. programları vardır.

İşte Arap milliyetçiliği ile İslâmcılık arasındaki ilişki, ikisinde de ortak olan bu toplumsal ve siyasal belirlenmemişliğin gözeneklerinde kurulur. Birbirlerinden esas itibariyle İslâmcılık ve Arap milliyetçiliği kadar farklı olan iki şey arasındaki ilişki olsa olsa saf bir semiyotik işlev düzeyinde kurulabilir. Arap milliyetçiliği temelde siyasal ve kültürel alanlarda normatif talepler dile getiren bir ideolojidir. Diğeri ise ancak yakın zamanlarda, daha sonra sözünü edeceğimiz dinsel ve sivil konulara ek olarak, kendisine milliyetçiliğinkinden farklı bir siyasal ve ideolojik alan yaratabilmiş olan bir din. İkisi arasındaki bu semiyotik işlev Arap ülkelerindeki[5] siyasal kalabalıkların bileşenleri hakkındaki mevcut ampirik veri kırıntıları tarafından doğrulanmaktadır. Örneğin 1960'lar Suriye'sinde İslâmcı ve Nasırcı kalabalıklar birbirlerinden ayırdedilemezdi.[6] Yine benzer bir biçimde, Kahire'de, kırsal bağlantıları bakımından bazı ufak farklar gösteren ünlü **Tekfir** ve **Tahrir**[7] gibi gruplar hem solcu hem de İslâmcı kadrolarını oluşturuyordu. Yine Suriye'de Nasır'a kamu desteği sağlamış olan şehirli küçük tüccarlar bugün Müslüman Kardeşleri[8] besliyor.

Ama bütün bunlar, ne, hem Arap milliyetçiliğinin hem İslâmiyet'in tek ve değişken bir Şark özünün tezahürleri **(avatar)** olduğuna, ne ikisinin arasında tam bir uyum olduğuna ama ne de birinin diğerini kullan-

5 Maalesef E. Abrahamiah'ın "The Crowd in Iranian Politics 1905-1953", **(Past and Present,** 41 (1958) adlı mükemmel makalesinin Arap ülkeleri için bir eşdeğeri bildiğim kadarıyla yoktur.

6 R.A. Hinnesbuch, 'The Islamic Mavement in Syria: Secterion Confict and Urban Rebellion in an Authoritatarian-Populist Regime', **Islamic Resurgence in the Arab World,** ed. A.E. Hillal Dessouki, New York, 1982, s. 154.

7 S.E. Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", **IJMES,** 12 (1980), s. 447.

8 H. Batatu, "Syria's Muslim Brethren", **MERIP Reports,** 12/9 (1982), s. 18, ve J. Reissner, **Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens, Von den Wahlen 1947 bis bis zum Verbot unter as-Sisakli 1952,** Freiburg im Breisgau, 1980.

dığına işaret ediyor. Ne de olsa Nasırcılıkla Müslüman Kardeşlerin paylaştığı toplumsal cemaat aynı zamanda Komünist Partisinin de tabanını oluşturuyor. Bu ise çeşitli partiler[9] arasındaki çatışmanın hırçınlığını açıklayan olgulardan biri olsa gerek. Bu siyasal ve ideolojik belirlenmemişliğin aslında gösterdiği şey, kararlı bir şehirli kitlenin, sömürgecilik ve emperyalizm elinde yaşamış olduğu aşağılanmalara ve güçlüklere karşın, kendi konumlarını, toplumsal ve siyasal diyalektik içersinde çeşitli Arap ülkelerinin geçirmiş oldukları dönüşümlere bağlı olarak değişen bir tarzda, siyasal ve ideolojik bir dille hâlâ ifade edebildikleri. Bu belirlenmemişliğin gösterdiği ikinci şey ise, İslâmcılık ya da Arap milliyetçiliğinin bu şehirli grubu "temsil etmediği", aksine bu grubun kendi yolunu yordamını genel olarak siyasal bağlamında bulduğu. Bunu mümkün kılan ise sadece bu grubun küçük üretim ve ticaret ekseninde iktisadi birliğini koruyabilmesi ve böylelikle kalkınma sürecinde çeşitli ülkelerin yaşamak zorunda kaldıkları çözülmeye direnebilmeleri değil (diğer yandan Suriye gibi bazı ülkelerde bu direncin etkileri yıkıcı olmuştur). Daha da önemlisi grubun toplumsal birliğini sağlayan patrimonyal örgütlenme tarzı. Hattâ uzunca bir süre siyasal bir birlik kuramayan bu grubun bugün saflarını İslâm çevresinde sıklaştırmasının başlıca nedeni, farklı siyasalar çevresinde oluşturulmuş devletlerin kurulması ve grubun siyasal anının odağı olan patrisyen sınıfların (eşrafın) gücünü yitirmesine bağlı olarak, grubun kendi özgül siyasal cephesini yitirmiş olması olabilir. Siyasal bir devrim tarafından bu siyasal odaktan yoksun bırakılan şehirler ve yeni oluşturulmuş köyler, kendi toplumsal yapıları tarafından açıklanamayacak ve başa çıkılamayacak bir yönlendirilmeye maruz kaldı. Buna gösterilen tepki ise bugünkü İslâmcı hareketlerin önerdiği türden bir içedönüş **(involution)** oldu.

Sivil toplumun bugün artık çağdışı kalmış olan safları ve Arap ticari kent yaşamının değerleriyle bunlara tekabül eden toplumsal yapılar bir zamanlar savunma mekanizmaları değil toplumsal yaşamın ta kendisiydi. Bu saflar, toplumsal ve siyasal bağlama sıkı sıkıya kenetlenmiş oldukları bir durumda (resmî ya da gayrıresmî) sömürgeci dönemde Mısır'da Vefd, Suriye'de Milliyetçi ve Halkçı Partiler, Fas'ta Mahzan ile ilişkili hareketlerde örgütlenmiş patrimonyal eşrafın milliyetçi kesimi tarafından milliyetçilik ülküsü adına seferber edildiler. Kendilerini seferber eden önderler kadrosuyla aralarında hemen algılanabilir ve ölçülebilir bir toplumsal mesafe bulunan bu hareketlerin ünlüleri Beyrut'taki **Makasid** ve özellikle Müslüman Kardeşlerin[10] doğuşunda etkili olmuş olan

9 Reissner, **Ideologie und Politik**, s. 198-199.

10 Örneğin bkz., Reissner, **Ideologie und Politik**, s. 86 ve devamı, s. 127-128.

Şam'daki **Cemiyyetu'l-Temeddüni'l-İslâmî** (İslâm Medeniyeti Cemiyeti) gibi yerel kuruluşlar çevresinde örgütlenmiş İslâmî hareketlerdi.

Bir iki örneğini saydığım bu milliyetçi ve İslâmcı örgütler gibi resmî siyasal ve toplumsal kuruluşların ortaya çıkmasından önce, toplumsal kitlenin siyasal ilgisi münferit olaylara yöneliyor ve sözgelimi fiyatlardaki ani bir artışa, ya da özellikle tamahkâr ve açgözlü memurların tayinine ya da aşırı vergilendirmeye karşı düzenlenen yerel ve bağımsız isyanlar biçimini alıyordu.[11] 19. yüzyılın sonuna doğru sözünü ettiğimiz türden örgütlerin ortaya çıkmasından önce, bu tür isyanları yönlendiren tutarlı bir ideoloji ya da ideolojik tema yokmuşa benziyor. Örneğin, 1839 Şam ayaklanmalarını konu edinen popüler halk şiirleri, Antar ve Ebu Zaid Hilalî'nin[12] popüler hikâyelerini andıran bir biçimde, ayaklanan kabadayıların erdemlerini överken ne dinsel ne de ulusal temalara atıf yapıyorlardı.

Bugün bile Şam'ın neredeyse bir ayaklanmayı andırır popüler nümayişleri hâlâ erlik ve **fütüvvet** gibi yerel erdemlerin gösterisinin esasını oluşturduğu bir festival olma niteliğini koruyor.[13]

Bu yüzden, Abdülkadir'in Cezayir'de Fransızlara karşı direnmesinin ya da gizemcilik ve Mehdicilikle ilgili diğer hareketlerin milliyetçilik tohumları barındırıp barındırmadığı, ne kadar cevaplandırılamaz (yersiz) bir soruysa, Napolyon işgali sırasında Avrupalılara karşı girişilen ayaklanmaların ya da daha yakınlarda, 1860'da Şam'da Hıristiyan kıyımının ya da 1940'larda Müslüman Kardeşlerin Filistin'deki faaliyetlerinin ya da 1977 Kahire ayaklanmalarının milliyetçilik tohumları barındırıp barındırmadığı da o kadar cevaplandırılamaz bir sorudur. Yabancılara karşı girişilen her muhalefet, doğası gereği, milliyetçi değildir; çünkü hiçbir şey doğası gereği milliyetçi değildir. Ne de milliyetçilik, Marcel Mauss'un o alışıldık belagatıyla, uluslar toplumda yaşamanın en yetkin biçimidir, önermesinde dile getirdiği ve evrimci kalkınma kuramının uzun zamandır temel eksenini oluşturan kabulün öngördüğü gibi, evrimsel bir şemanın en yetkin ve kaçınılmaz aşamasıdır.[14] Yabancı iktidar ve tahakkümünün zulmüne karşı gelişen bu dinsel muhalefet hep kararlı bir biçimde yerel kaldı. Senusiyye örneğinde olduğu gibi ulusal bir ittifaka dahil olduğunda bile, bu neredeyse bir hata (tesadüf) eseri oldu. Bu du-

11 Örneğin, A. Raymond, "Quartiers et mouvements populaires au Caire au XVIII[e] siècle", **Political and Social Change in Modern Egypt**, ed. P.M. Holt, Londra, 1968.

12 **Majmū'at azjāl wa mawāwil**, Zâhiriyya Library MS. Sayı 8749, fol. 39-46.

13 J. Lecerf ve R. Tresse, "Les Arada de Damas", **BEO**, 7-8 (1937-8).

14 "The Problem of Nationality", **Proceedings of the Aristotelian Society**, N.S., 20 (1919-1920), s. 242-243.

rumlarda bile sözkonusu hareketler milliyetçi olmaktan çok "para milliyetçi"[15] idi.

Gerçekten milliyetçilik tohumlarını barındıran ve milliyetçiliğin hegemonik siyasal kültürel programına katılan ve böylelikle belli bir siyasal tutarlılık sağlayan hareket ise Mağribî ülkelerdeki selefiyye oldu. Milliyetçi tohumlar taşımak için milliyetçi olmanın gerekmediği gerekçesiyle bu özellikle Cezayir için öne sürüldü. Özellikle Selefiyye'nin sömürgeci işbirlikçiliği lekesini taşıdığından, marabout hareketlerinde dile gelen tekilci dinsel kırsallığı tasfiye etmek için harcadığı kararlı çaba gözönünde bulundurulduğunda, bu iddia gerçekten doğru gibi görünüyor.[16] Benzer bir biçimde Fas'ta milliyetçilik tohumlarını barındıran bir seleficilikten sözetmek mümkün. Burada her ikisi de sultana dayalı Mahzan sisteminin[17] önderliğinde eklemlendiğinden milliyetçilik tohumlarını barındıran Seleficiliği, asıl milliyetçilikten ayırmak iyice güçleşiyor. Ancak Mağripte bu iki eğilimin pratikle işlemsel olarak ayırdedilmezliği Meşruk'taki çok daha bariz ayrımı bulandırmamalı. Aslında kullandıkları dil ve simgeler bakımından Mağrip'teki ulusal hareketlerin milliyetçiliği, Arap milliyetçiliğinden çok Müslüman Kardeşlerin milliyetçiliğine yakındır. Arap milliyetçiliğinin asıl oluştuğu dönemde düşman kâfir[18] değil, Türk'tü ve unutulmamalı ki, Kevakibî tarafından temsil edilen halifelik teması Malîki siyasal sistemin değişmesine yönelik öneriler bağlamında değil halifelik makamına bir Arap'ın geçmesini talep etmek için kullanıldı. Kral Abdullah İbn Suud'un geniş (uzun vadeli) siyasal ihtiraslarının ve yaygın pan-Arap bağlantılarının çoğunun temelinde yatan bu fikir, 1950'lere kadar sanıldığından çok daha etkili olmuştur. Muhammed Abduh tarafından temsil edilen ön-Selefiyye reformculuğu ise farklı bir hareketti. Abduh'un kendisinin toplumsal kariyeri pek iyi bir milliyetçilik örneği sayılmazdı. Reşid Rıza'nın Selefiyye hareketi de, ancak İslâmiyetin siyasal cemaatin birincil özelliği (özdeşim unsuru) olduğu fikrinin soğumasına yolaçacak kadar çok sayıda çekince ile siyasal bir[19] rol edinebildi. Böylelikle meydan milliyetçiliğe boş kaldı.

15 E. Gellner, **Muslim Society,** Cambridge, 1981, s. 161.

16 **A.g.e.,** s. 166.

17 Bkz. A. Laroui, **Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912),** Paris, 1977, s. 424 ve devamı.

18 Osmanlı'ya muhalif Arapçılığın gelişmesi bir örnek üzerinde P. Khoury tarafından **Urban Notables and Arab Nationalism. The Politics of Damascus, 1860-1920,** Cambridge, 1983, iyi bir şekilde incelenmiştir, ancak yazar bazı kolayca açıklamoları fazla çabuk kabul ediyor.

19 Bkz., H. Enayat, **Modern Islamic Political Thought,** London, 1982, s. 76, ve teknik konular üzerine hassas bir inceleme için Malcolm Kerr, **Islamic Reform,** Berkeley and los Angeles, 1966, bölüm 5.

Siyaset, eskiden olduğu gibi yine eşraflığın özel bölgesiydi, bu ise milliyetçiliği besliyordu. Oysa Selefiyye reformizmi sivil toplumun siyasal terimlerle değil kendi terimleriyle yeniden oluşturulmasının kuramını yapıyordu. Sömürge döneminde Selefiyye tasarısı doğrudan siyasal baskıya karşı değil, nefret edilesi yabancıların daha dolayımlı etkilerine (kültürel sömürgecilik, Haçlılara karşı motifi vb.) karşı sivil toplumun güçlendirilmesine yönelmişti. Bunun için milliyetçilik gibi onlar da, sıcak mücadeleye hazırlık olarak, toplumda varolan sivil farkların aşılmasını ve ortaklaşmacı bir odak (an) çevresinde bütünleştirilmesini öngörüyordu.[20] Bu anlamda, sınırları siyasanın fiziki ve toplumsal sınırlarıyla bir tutulan cemaat, ulusun yerine konuyordu;[21] böylelikle, müminler cemaatine dahil olmayan bütün unsurların yanında, nüfusun hâlâ kırsal olan büyük bir çoğunluğu da siyasanın dışında tutulmuş oluyor ve hep neredeyse doğal bir zorunlulukla yerel bir tanımla yetinmek zorunda bırakılıyorlardı. Daha geniş bir evrensellik, bir tek genişlemekte olan bedevi siyasasının çok farklı koşullarında, selefi bir inanç olan Vahhabiliğin[22] desteğiyle doğabildi.

Böylelikle bir paradoks gibi görünse de, milliyetçiliğe karşı olan Vahhabî hareket de, genel olarak milliyetçiliğin yerine getirdiği bir işlevi, Ernest Gellner'ın "evrenselleşmiş bir ruhban sınıf"ın yaradılışı diye anabileceği işlevi gerçekleştirmiş oldu.

Vahhabilik, selefiye siyasetleri için mümkün olabilenin sınırlarını zorlayan bir para-milliyetçiliktir. Her tür seleficilikte nerdeyse radikal bir "siyasete karşı olma" dürtüsü vardır. Bu, dünyanın sivil toplum terimleriyle ve ahlâkî ve dinsel adabın düzenlenmesi ile tanımlandığı bir ortamda siyasetin nerdeyse arızî bir faaliyet olarak görülmesine yolaçar. Selefi hareketlerinin, sık sık milliyetçi ittifaklar içersinde yeralmalarına karşın milliyetçiliğe özellikle de iki savaş arası milliyetçiliğine çok derin bir şekilde düşman olmasının gerekçesi de budur.

Çünkü bu dönem milliyetçiliği 1940'lar sonrasının ideolojjik donanımına sahip olmamakla birlikte, özünde siyasaldı. Ancak bu ideolojik donanım yoksunluğu, sözgelimi genel ulusal terimlerle tanımlanmış bir Mı-

20 G. Balandier ('Messianismes et nationolismes en Afrique noire', **Cah. Int. de Sociologie,** 14 (1953), s. 63). Kara Afrika'da Mehdici ve Hıristiyan mesihçilerinin birbirleriyle olan karşıtlığını gösterdiği tam tersi bir durumdan esinlenmiştl.

21 R. Dumont, "Nationalism and Communalism", **Religion/Policitcs and History in India,** Paris-The Hague, 1970, s. 90-91.

22 Vahabi öğretisi ve tarihi hakkındaki tek ciddi sosyolojik çözümlemenin esası budur: W. Sharâra, **Kabileler ve Ganimet. Suudi Arabistan'da Siyasetin Temelleri,** (Arapça), Beyrut, 1981.

sır Milliyetçiliğinin (Firavunculuk ve Akdeniz garbiyatçılığı hariç) Arapçılığa karşı çıkmaktansa onunla birleşmesini mümkün kılıyordu. O kadar ki, konjonktürün gereklerine göre bu ikisi birbirlerinin yerini alabiliyordu.

Bir milliyetçiliğin daha geniş bir milliyetçiliğin içine dahil olmasını mümkün kılan mekanizmalar, Arap milliyetçiliği ile İslâmcılığı ideolojik olarak birbirine bağlayanlarla aynı mekanizmalardır. Özünde, Arap milliyetçiliği İslâm'dan tamamen bağımsız olabilirdi. Tarihsel önderlerinden birinin bir Hıristiyan (George Habbaş) olmasından da öte, İslâm Arap Ulusal Hareketi'nin ideolojisinde hiçbir rol oynamaz —aynı şekilde Baasçılık da bir Hıristiyan tarafından kurulmuştu, ama orada durum farklıdır. Arap milliyetçiliği ideolojisinin Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitim görmüş önde gelen sözcülerinden biri, Sati Husri, İslâmın Arap milliyetçiliğinin unsurlarından biri olduğunu kabul etmekle birlikte dilden hareketle belirlediği Arap milliyetçiliğini[23] aynı solukta hem İslâmcılığa hem de sömürgeciliğe karşı olarak tanımlıyor ve Arap milliyetçiliğine karşı olan Müslüman din adamlarına çatıyordu.[24] Diğer bir önde gelen Arap milliyetçisi Abdüllatif Şarara ise, bugün Suriye ve Irak'ta okutulan birçok ders kitabının hâlâ tekrarlanmakta olduğu gibi, Arapçılığın İslâmda çok daha eski olduğunu ve Akadlılar ve Fenikelilerin de Arap olduğunu ısrarla öne sürüyordu.[25] Baasçılığın ilk esin kaynaklarından bir diğer milliyetçi ise (Husri gibi) meseleyi Comtecu terimlerle görüyor ve dinci ortaçağların yerini uluslar çağına bırakmış olduğunu farzediyordu.[26]

Dolayısıyla İslâmla Arap milliyetçiliği arasında kurulan bağ içsel ya da kavramsal değil ancak bir ittifaka yöneliktir **(associative)** ve geçmişi geriye doğru kuramsallaştırılmaktadır. Eflak için Muhammed'in Arapçılıkla ilişkisi mikrokozm ile makrokozmun ilişkisine çok benzer; içinde ruhun maddeyi aşma potansiyelini barındıran Arapçılıktır ve İslâm Arapçılığın unsurlarından yalnız biridir.[27] Günümüzün yozlaşmış İslâmiyeti salt siyasal düzeyi aşan Arapçılığın düzeyine ulaştırılmalıdır.[28] Söylemin merkezî terimi Arapçılıktır ve İslâmiyet kendi kendine yeterli bir birim değil, olsa olsa ayrıcalıklı bir yan unsur olarak benimsenir. Son zamanlarda Nasır'ın söylevleri üzerinde yapılan bir içerik ve kavram çözümü, Nasır'ın yaygın olarak sanıldığının aksine ta başından beri Arapçılıkla

23 **Milliyetçilik Nedir?** (Arapça), 2. yazım, Beyrut, 1963, s. 193, 257.
24 **A.g.e.**, s. 208.
25 **Arap Milliyetçiliğinin Kültürel Yönleri** (Arapça), Beyrut, 1961, s. 38 ve devamı.
26 Z. Arzûsî, **Milli Sorunlarımız ve Partilerin Tavırları**, (Arapça), Damascus, 1956, s. 17.
27 **Baas İçin** (Arapça), Beyrut, 1959, s. 52-54.
28 **A.g.e.**, s. 60, 91.

İslâmı birbirinden kesin çizgilerle ayırdığını ve ikisi arasındaki ilişkileri bütünleşme değil işbirliği ve karşılıklı destek olarak tanımladığını göstermiştir.[29]

İslâma milliyetçi ideoloji içinde verilen bu marjinal yer milliyetçi siyasa ile radikal milliyetçi politikacılar tarafından "halk" diye kastedilen İslâmî kesimler arasındaki gerçek iktidar ilişkisini söylem düzeyinde yeniden yansıtıyor gözükmektedir. Bununla, "halk"la yalnızca kendi toplumsal ve siyasal taraftarlarını **(clients)** kasteden eski pederşahi **(patrician)** milliyetçi politikacılar arasındaki zıtlığın derecesi değişmekle beraber bu zıtlık her zaman çarpıcı bir biçimde ortadadır. Her iki durumda da daha önce değindiğimiz konular sözkonusu olmaktadır. İslâmcılığın sivil-toplumsal yönelimi ile Arapçılığın siyasal varlığı sayesinde edindiği pratik üstünlük ve İslâmcılığı denetleyebilme imkânı. Arap milliyetçi ideolojisi İslâmî fikirler içermediği halde (1958 Nasır Anayasası'nın daha sonra bütün anayasalarda bulunması zorunlu hale gelen İslâm lafını içermediğini hatırlayalım) halka yansıtılan İslâmî mesajlar Arapçılıkla doluydu örneğin ders kitapları[30] ve cuma vaazları[31] ya da çeşitli dönem ve rejimlerin İslâm sosyalizmi ve bunların Müslüman Kardeşler'in (özellikle Mustafa Sıbai ve Muhammed el Gazali'nin) fikirleri üzerindeki etkisi ve en önemlileri arasında da Nasır'ın el Ezher çevresinde ve benzer olmakla birlikte daha sınırlı çerçeve içinde Suriye Baas Partisi'nin kurduğu kurumlar. İslâmı kendi bünyesine çekerek etkisizleştiren (coopt) Arap Milliyetçiliği İslâmiyetle açık bir biçimde uğraşmadı; İslâmî düşünce ve faaliyet ulusal rejimlere karşı doğrudan bir muhalefete geçmediği sürece, özerk kalınmadıysa bile kendi halinde bırakıldı (ancak yine de 1979'da Sedat'ın günlerinde Evkaf Bakanlığına bağlı olmayan 5000 küsur cami ya kapatıldı ya da devlete devredildi). Arapçılık adına yapılan ve İslâmiyeti fizyonomisi doğrultusunda dönüştürerek İslâm'ı kendi bünyesine çekerek etkisizleştirme süreci **(coopt)**, İslâmiyeti yine de bütünleşmemiş, kendine yeterli olmamakla birlikte bağımsız bir yardımcı olarak bırakıyordu. İslâmî şeylere yoğun göndermeler yapılıyordu; bu ise

29 M. Naşr, **Cemal Abdülnasır'ın Düşüncesinde Arap Milliyetçiliği Kavramı (1952-1970)**, (Arapça), Beyrut, 1981, s. 344 dn., 360 dn O. Carré **(Les Frères Musulmans, 1928-1982**, Paris, 1983, s. 47 dn). Nasır'a Müslüman Kardeşlerin görüşlerini atfediyor.

30 Bunların bir kısmı O. Carré tarafından iyi incelenmişti, **La légitimation islamique des socialismes arabes. Analyse conceptuelle combinatoire des manuels scolaires égyptiens, syriens, et iraqiens**, Paris, 1979.

31 Bkz. B.M. Borthwick'in bol malumat içeren ancak fazla açıklayıcı olmayan tezi, **The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication in Syria, Jordan and Egypt**, University of Michigan, Ann Arbor, 1965.

işin içine yerel ve Arap ulusçuklarında daha önce de raslanmış önemli bir sözel (retorik) mekanizmanın karışmasına yolaçtı. Arapçılık ve İslâm arasında eğretileme (metaphor) ve düzdeğişim (metonymy) ilişkileri. Bu tür sözel (retorik) araçlar sayesinde aynı önermenin hem İslâmiyete hem Arapçılığa atıf yapması, aynı şeyin/nesnenin her ikisine de ait olması ya da birinden diğerine geçilmesi mümkün olmaktadır. Çünkü bunlardan biri (Arapçılık) siyasal, diğeri ise (İslâmî) daha çok kentli ya da yeni kentleşmiş bir sivil topluma yatkın, iki bütünleşmemiş ayrı otonom hayat alanı oluşturuyordu. Eski pederşahi rejimlerdekinin aksine radikal milliyetçiliğin siyasasının işlevi doğal bir önderlikten çok siyasal temsil olarak görülüyordu.

Bir kere önleri açıldı mı Arapçılığa ya da İslâmcılığa ait her işaret (alamet-i farika) beraberinde karşılıklı olarak birbirlerine çevrilebilen bir dizi diğerini getiriyordu. Örneğin günümüzde Irak savaş propagandası sık sık Kadisiye Savaşı'na gönderme yapıyor, Arapçı ve İslâmcı çağrışımları birbirine eklemliyor. İranlı güçlerinden "Mecüsî sürüleri" diye sözedilmesi hem Arapçılığa (Farisilere karşı) hem de İslâmcılığa (Zerdüştlere karşı) özgü simgeleri çağrıştırıyor. Arapçılıkla İslâmcılık arasındaki sınırların bulandırılması her ikisini de siyasal ve kavramsal teçhizattan yoksun bırakıp, onları imgesel düzeyde yalnızca sözlerin söyleniş tarzıyla normatif bir namusluluğu çağrıştıran dilsiz simgeler, işaretler olarak kullanmakla mümkün oluyor. Hatta, konunun tamamı bir söz namusu meselesine indirgeniyor —İslâm, Arapçılık, Kadisiye. Bu aslında bir sorunları bulandırma çabası olmaktan çok, doğal bir siyasal mistifikasyon, ideolojik seferberliğin en temel ve maddi **(visceral)** biçimidir. Bu tür ideolojik seferberliklerin en mükemmel benzerlerini futbol taraftarlarının normatif bir namus değeri yükledikleri takımın adı ve Roma ve Bizans oyunlarında değişik kesimlerin bir renk tarafından seferber edilmesinde görebiliriz. Çağların, simgesel katmanlarından arınmış imgelerle sağlanan bu tür bir seferberlik, dilsiz olmakla birlikte, kasıtlı ya da kasıtsız olarak, herkese aynı derecede açık tutulmaz. Seferberlik için kullanılan önermenin nüansları farklı kalabalıkları çağırır ama bu kalabalıkları tek bir siyasal yönde hareket eden toplumsal kitleye dönüştüremez.[32]

Sanırım bunların çoğunun radikal milliyetçi rejimlerin oluşturmaya çalışmış oldukları (ve hâlâ çalıştıkları) toplumsal ve siyasal tabanın niteliği ile ilgisi olduğu açık. Geleneksel milliyetçiler miras olarak devral-

32 Bu meseleleri "Din, Kültür ve İdeoloji Kavramı" (Arapça) yazımda inceledim. **Al-Fikr al-'Arabi al-Mu'âşir,** 20-22 (1982).

dıkları açıkça tanımlanmış bir tabana hitap ediyorlardı; oysa radikal milliyetçi karizmatik önderlik (Mısır'da bir kişi, Suriye'de bir parti vb.) tek başına karizmanın yetmeyeceğine kani oldu. Yapısı esaslı bir biçimde siyasal ve ideolojik olan siyasal önderlik "doğal" önderlerinin sahneden çekildiği (Suriye'de ifna edildiği, Mısır'da dönüştüğü) bir sivil tabanla karşı karşıya kalınca, iktisattan gelen yoğun çözücü etkilerle bir dizi sivil cemaate dönüşmüş olan "halk"ı içerecek yeni bir siyasal dil geliştirmeyi denedi. Eski siyasanın başlıca işleyiş tarzı (modus operandı) olan kızan ahbap, ahbapların ahbaplarından oluşan ilişki ağlarının yerine devlet iktidarının yeni hakimleri çevresinde bir ilişkiler ağı kurulup sağlamlaşmadan önce radikal milliyetçi rejimler ve özellikle "Nasırcılık" Arapçılıkların ve Arap sosyalizmlerine eşlik etmek üzere bir kine (evrensel bir popüler dil) benimsediler ve bunu mezzo voce (seslerinin en üst perdesinden) yaymaya çalıştılar.[33] Bu ise Arap ve İslâm tarihinin simgesel değerinden seçilen ve din ve eğitim kurumlarında tekrar edile edile tarihsel anlamı yoğunlaşan Müslüman çağrışımlı imgelerin benimsenmesini ve yeniden üretilmesini gerektiriyordu. Ama bu Müslüman çağrışımlı imgelerin içinde yeraldığı söylem köktenci değil modernistti: şimdi geçmiş tarafından içeriliyordu tersi değil; üstelik bu içerilme bile şimdinin tamamını tüketmiyordu. Bu modernist seçmecilik her şeye yayılmış durumdaydı. O kadar ki Lübnan Komünist Partisi'nin kuramcılarından biri, kuşkusuz "halk"a hitap edebilmeyi umarak, Kur'an'da yalnızca Doğanın Diyalektiğini değil, sibernetiğin ilkelerini de keşfetti.[34]

Her halükarda, Arapçılık ve İslâmcılık ideolojilerinin paylaştığı bazı kavramsal özellikler ikisinin arasındaki ilişkiyi ve ikisinin birbirine dönüştürülebilirliğini mümkün kıldı. Bu kavramsal özelliklerin en başta geleni bahtsız bir çokanlamlılık. Ümmet kelimesi hem milliyetçilerin ulus kavramını hem de "halk" tarafından kaçınılmaz olarak toplumsal evreni birarada bulan sivil topluluk olarak anlaşılan İslâm cemaatini ifade ediyordu.

Önemli bir diğer ortak kavramsal özellik de toplumsal birlik ülküsü;[35] bu ülkü de beraberinde toplumsal sınıfların reddini ve tarihsel bir devri-

33 O. Carré, "Three Men in a Boat: A French Scholar's Independent Viewpoint on Europe's Position in the Gulf", Exeter Üniversitesi'nin Körfez ve Batı Sempozyumu'nda verilmiş tebliğ, Temmuz 1954, s. 6.

34 'Îtânî, **Diyalektik Maddeci Düşünce Işığında Kur'an**, (Arapça), Beyrut, 1972 s. 97-98 ve devamı.

35 Modern Arap düşüncesinde birlik **topos**'unun her şeyin üzerinde olduğuna dair çözümleme için: **W. Sharâra, Arap Kültür ve Toplumunda Devlet Hakkında Bazı Sorunlar**, (Arapça), Beyrut, 1980, s. 62 ve devamı.

daime tâbi tarih-aşırı bir özne inancını getiriyordu. Bu devridaim ulusal özerklik ya da dinsel namus dönemleriyle yabancı hükmü ya da tanrısızlık dönemleri arasındaydı (dahiliye, mülk, tağut, istismar vb.). Gerek milliyetçi gerek İslâmcı programlar ideolojik bir koşul olarak popülizmin yarattığı benzer ortamda "ilkellik" (primitivism) diye betimlenebilecek bir duruma dönüşü öneriyorlardı. Bu öneri sömürgecilik öncesi ya da halifelik dönemine ilişkin ütopyanın yeniden kurulmasını, tarihin yükünden kurtulunmasını ve sahici olmayan şeylerden ötürü yaşanmış değişimlerin etkilerinin yok edilmesini içeriyordu.[36] Bu yeniden kurma girişimi tâbi tarihe rağmen ve tarihe karşı girişilen zamansal olmaktan çok antolojik bir süreç. Ulus ya da İslâm kendisinin yegane namus ölçütünü ve karşılaştırma birimini oluşturduğu normatif bir ideolojik sistemde tek olumlu değerdi. Arap olsun İslâm olsun, ümmet bütün ideolojik beyanların ve bu beyanların içerdiği ve ördüğü imgelerin normatif "terminus"uydu. Namusun nihai zaferini, ilkel masumiyetin yeniden doğmasını sağlayacak güçler ise son tahlilde tarihin üstünde yeralmaktadır. Milliyetçilik için irade, İslâmcılık için ise Tanrısal yönlendirme - ancak daha gelişkin milliyetçilik söylemlerinin gerek (Arap Milliyetçi Hareketinde ve Baasçılığın ilk yazılarında görülen) Darwinci gerekse (örneğin Yeni Baas'ta ya da Filistin'in Kurtuluşu İçin Demokratik Halk Cephe'sindeki) Marksist varsiyonlarıyla benimsediği evrimci perspektifin de neredeyse kaderci olduğunun vurgulanması gerekiyor.

İçte ve dışta başarısızlıklarla bunalmış radikal milliyetçi rejimlerin yozlaşmasının doğurduğu tepki İslâmcılığın çok işine yaradı. Milliyetçilerin, sözgelimi Haçlılara bakışından İslâmcı yoruma geçmek güç değildi. Milliyetçi tarihçiliğin, Nasır'ın da sık sık yinelediği standart iddialarından biri Haçlı seferlerinin sömürgeciliğin ilk tezahürlerinden biri olduğuydu. Bu noktada Seyyid Kutub her iki terimin de (Haçlılar ve Sömürgecilik) taşıdığı normatif ağırlığa dokunmadan, aslında sömürgeciliğin Haçlı ruhunun örtük bir ifadesi olduğunu söyledi.[37] İslâmcı imgelerin milliyetçiliğin içinde ve yanında tekrarlanması İslâmcı bir programın oluşturulmasına yetti; çünkü böyle bir program somut siyasetlerden değil, daha çok sembolik reçetelerden oluşur. Halifeliğin ya da Mahdudi'yi ve İbn Abdülvahhab'ı izleyen bugün Kutubcuların yaptığı gibl günümüz devletlerini darülharb ilan etmenin programdan çok romantik siyasal jestler olduğu besbellidir. Siyasal gerçeklere yönelik program adı-

36 D. Mac Roe, "Populism as an Ideology", **Populism. Its. Meaning and National Characteristics**, ed. G. Ionescu ve E. Gellner, Londra, 1969, s. 155 ve devamı.

37 **Köşetaşları**, (Arapça), Kahire ve Beyrut, 1981, s. 202.

na ne varsa da (örneğin parlamenter demokrasi ya da sosyalizm talebi) ütopik motiflerin hep yan unsuru olmakla yetinmek durumundadır; bu yüzden Şura ve Adalet şeklinde dile gelirler. Yeniden adlandırma ideolojikleştirme eylemidir; çünkü bu eylem birbirini çağıran ama daha da önemlisi belli toplumsal grupları çatışmaya çağıran bir imgeler dünyasına girmektir. Çünkü adlandırma belli bir adlar sistemini benimseyen bir grupla ve grubun meşru üyesi olmayan ve dolayısıyla dışında ve karşısında olan diğer gruplar arasında bölünmeler yaratır. İslâmcılığın görünürdeki gündelik programı öncelikle toplumsal ve ahlakidir— evrenselci ilhamlar adına yürütülecek bir yerel ahlak reformizmi ta en başından Efgani ile Abduh'un günlerinden beri ulusların güçlerinin kaynağı olarak yalnızca birlik değil aynı zamanda namus da görüldü.[38] Ulusu yüceltmek eğitimle değil, gücün ahlâkî kaynaklarına dönmekle mümkün olacaktı.[39] Bu sahicilik ve sahiciliğin yeniden kazanılması bugüne kadar İslâmcılığın omurgasını oluşturmuştur ve pratikte sahiciliğin kaynağı olarak ise yine düzdeğiştirme mantığı ile diğer her şeyin yerine konan ve hatta her şeyi çevreleyen birkaç sivil ahlâkî ilke görülüyordu; kadınların yeri, alkollü içkilerin yasaklanması gibi konulara ilişkin birkaç ilke.

İşte bu yüzden çok az birkaç tanesi de olsa, bu ilkeler yasalaşır yasalaşmaz İslâmî Devletlerin kurulmuş olduğu kolaylıkla iddia edilebiliyor.[40] Yine bu yüzden aşırı İslâmcı örgütler üyelerini yoğun bir yeniden sosyalleştirmeye tâbi tutuyor.[41]

İslâmcılık saf bir hayırseverlik olmaktan çıkıp (gerçi çoğunluk için hâlâ öyle) siyasal bir ideolojiye ancak milliyetçiliği kendine uyarladığı zaman dönüştü. Bununla şunu kastediyorum: Daha önce gözden geçirdiğimiz her iki ideolojinin aynı terimleri kullanması, tema ve simgelerinin birbirine dönüştürülebilirliği olgularının ağırlık noktası İslâmcılığın lehine olmak üzere değişti. Azgelişmişlik ve emperyalizm "kültür istilâsı" oldu. Üçüncü Dünya "İslâm Dünyası", kurtuluş ve bağımsızlık "otontik kültür" (asele) oldu. Bu kavramların çoğu 1960'larda Faysal-Nasır çelişkisi sırasında uydurulmuştu ve bugün de bu "sahicilik" sanayiinin başlıca malî kaynağı hâlâ Suudî Arabistan ve Körfez ülkeleridir. Suudî çıkarları tarafından kontrol edilen popüler basın - yayın organlarının çokluğu ve körfez ülkelerinde yaşayan yüzbinlerce Arap gözönünde bulundurulursa, bu önemi hafifsenecek bir olgu değil.

38 Örneğin, **Al-'Urwa al-wuthgâ**, Kahire, 1958, s. 130-131.
39 **A.g.e.**, s. 15 vd.
40 Ayrıntılar için bkz. El-Azmeh, 'Pretace to Contemporary Islam', s. 52 vd.
41 İbrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups", s. 441.

Bu durumun en talihsiz ve zararlı sonuçlarından biri, özellikle Mısır ve Lübnan'da eski Marksistlerden hatırı sayılır bir miktarının milliyetçi kesilmesi oldu. Bu ise konjonktürel ve tarihsel değerlendirmelerin yerini, ulus kavramının ısrarlı ve toptan bir savunusuna bırakmasına yolaçtı. Aydınların doğrudan doğruya Müslüman Kardeşler gibi hareketlerin savunuculuğunu yapmadığı durumlarda bile, gerçek radikaller tarafından şeytani Batı ile İslâm/Arap alanı çatışmasının vurgulanması, siyasal gerçeklikten koparak ister istemez Kardeşler ve diğer körfez destekli İslâmî hareketler türü hareketlerin işine yaramış oluyor.[42]

Nasıl milliyetçilik fukara Hegelciliği ise, milliyetçiliğin İslâmcılık tarafından uyarlanması da bir fukara milliyetçiliğinin doğmasına yolaçtı. Bunu da mümkün kılan milliyetçi rejimlerin yozlaşmasıydı. İslâmcılık bir ikame milliyetçilik değildir, İslâmcılık atıl toplumsal yapıların kendi patrimonyal önderliklerini ve onları kalkınmanın kontrolsüzlüğünden koruyan kalkanı kaybetmelerine yolaçan milliyetçi rejimlere rağmen ve onlara karşı varlıklarını sürdürme çabasıdır. Bu yapılar giderek ilerleyen bir biçimde sınıfsal konumlarını yitirmiş ve göreli olarak yoksullaşmıştı. Ayrıca radikal milliyetçi rejimlerin başvurduğu siyasal ve mesleki kurum ve örgütler popüler bir katılım ve seferberlik sağlamaktan çok, nüfuz etme ve denetleme araçlarıydı ve bunun için taraftarlar ağları değil, siyasal ve idari yöntemlerle kullanıyorlardı. Ama bu siyasal bir toplum oluşturma çabasını içermiyordu; despotik rejimler, soyut bir "halk" ve bölünmelerden olduğu gibi siyasetten de yoksun bırakılmış bir halkı tercih ederler. Gerçek şudur ki, bugün yalnızca toplumsal değil, aynı zamanda zamansal bir Balkanlaşma süreci yaşamaktadırlar. Farklı toplumsal gruplar, bölgeler, iktisadi kesimler, kültürel biçimler farklı oranlarda değişiyorlar. Değişme oranı, kenetlenmiş bir bütünün baskısından çok, dış baskılar tarafından belirleniyor. Bu yüzden devlet çözülmüş (çözük) bir apolitik birimi birarada tutan dikey menteşe işlevini görüyor. Bu koşullarda siyaset de (milliyetçi siyaset) hegemonik bir onay temelinde önderlik değil, doğrudan idari müdahaleler biçimini alıyor. Devletin kendisi ise yine sivil bir grubun tecessüm etmiş biçimi oluyor (örneğin Suriye ve Irak'da ve çok dolayımlı bir biçimde Mısır'da olduğu gibi). Bu yapının işleyişi yine sivildir; bu kez ulus adına hareket etmekte olan bir kuzenlerden, ahbaplardan ve ahbapların ahbaplarından oluşan bir ilişkiler ağı.

Bu koşullarda mücadeleden bunalmış atıl, perspektif ve umutlarını yitirmiş bir sivil toplumun, devletin çalışma alanını belirleyen sivil terim-

42 Bütün bu "Sahicilik" sorununun tartışması için benim **"Tradition, History and Power"** yazıma bakınız (Dirâsât Arabiyya, 19/8, 1983).

lere karşı kendi varlığını yine sivil terimlerle ifade etmesi hiç de şaşırtıcı değildir[43] — devlet, dawla neredeyse etimolojik anlamda birisine intikal etmiş (patrimony) ve Memlüklerin çağdaş benzerleri tarafından işletilen mülk anlamına gelir. Yapısal olarak can çekişmekte ve içe kapanmış olan sivil toplumun ona empoze edilen folklor ögesi olma konumuna karşı vahşi bazı başlangıç mitleri benimseyerek başkaldırması da şaşırtıcı değildir. Son olarak perspektiften yoksun ve tarihe kapalı bu başkaldırının, Cezayir gelenekselciliğinin çok yerinde bir şekilde betimlendiği gibi, taleplerden çok direnç üretmesi de şaşırtıcı değildir.[44] Tabiî sonuç olarak da devletin tepkisi de en uç noktasına herhalde 1982 Ocak ve Şubat'ında 30.000 hayata mal olan Hama müdahalesine varan bir baskı uygulamak olacaktı.[45] Bu durum açıkça toplumsal bir çoğunluk olduğu halde kendini kültürel bir azınlık gibi hisseden bir grubun toplumsal ayrılıkçılığını içeriyor. Bu ayrılıkçılık tanrısız bir düzene karşı olmak şeklinde dile getiriliyor. Sonunda köktenci yani ilkelci İslâmcılık, milliyetçilik öncesi bir cennet arayan bir ast-milliyetçilikmişcesine kavranmaya başlıyor. Böyle bir cennet ise ancak yakın sivil geçmişin imgeleriyle gözönüne getirilebilir: Kuzenler ve kapatılmış kadınların güvenli dünyası. Akla benzer bazı Avrupalı ast-milliyetçilikler ve bütün böyle milliyetçiliklerin modeli olan faşizm ve günümüz Arap dünyasının para-milliyetçilikleri geliyor.[46] Bu içe kapanma yalnızca Sünnî orta sınıflara özgü bir şey değil; aynı şey Balkanlaşma sürecinin yaşandığı diğer yerlerde de, sözgelimi ideolojik boşluğun Falanjist partiyi beslediği Kaşlık Üniversitesi'nin pespaye kripto Hıristiyan faşizminde ya da ortaklaşmacı siyasetin en garip sonuçlarla uygulandığı yerlerde de görmek mümkün.

(Çeviren: İskender Savaşır)

43 Bu konular için okura B. Ghalion'un verimli düşüncelerini öneririm. **Sekterlik Sorusu ve Azınlıklar Sorunu** (Arapça), Beyrut, 1979.

44 B. Étienne, Algérie, **Cultures et révolution,** Paris, 1977, s. 41. Cezayir'deki din-devlet bağlantısı maşruktakinden farklı bir evrim gösterdi. Bkz. özellikle F. Colonna, "Cultural Resistance and Religious Legitimacy in Algeria", **Economy and Society,** 3 (1974), s. 244 ve devamı.

45 Bu ayaklanmayı doğuran içedönüşe yol açan iktisadi koşul ve baskılar için F. Lawson'un MERIP Reports, 12/9 (1982)'de yayınlanan mükemmel yazısına bakınız: "Social Bases for the Hamah Revolt"

46 Bkz. özellikle, T. Nairn, **The Break-up of Britain,** Londra, 1977, s. 339 ve devamı, 347.

Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslâm

*Ali Yaşar Sarıbay**

I.

Siyasal modernleşme bir anlamda siyasal katılmanın genişlemesi, kitle siyasetinin gelişmesidir. Bu olgu, seküler güç, yapı ve ideolojilerin olduğu kadar, etkinliğini yitirmiş geleneksel ögelerin de siyaseti etkilemesini teşvik edebilmektedir. Böylece, siyasal sisteme farklı kaynaklardan beslenen talepler iletilerek, bunların karşılanması beklenmektedir. Ne var ki, sözkonusu taleplerin hepsinin, her zaman ve hemen karşılanması mümkün olmayabilmektedir. Bu durum ise, modernleşmekte olan toplumların çeşitli "krizler" içine girmelerine yol açtığı gibi,[1] modernleşmeye karşı çeşitli dirençleri de beraberinde getirmektedir.

Bugün, "endüstri" ve "teknoloji" ögeleriyle Ortadoğu-İslâm toplumlarının sosyo-ekonomik, politik ve kültürel yapılarını dönüştüren modernleşme süreci, geleneksel yapının, değerler sisteminin, kavramların ve davranışların korunmasında belirli direnç türlerini gündeme getirmiştir. Tehranian'ın "aşırı modernleşme", "karşı modernleşme" ve "modernleşmeden arınma" diye üç öbek altında topladığı bu direnişlerin, gerek ki-

* Uludağ Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesi

1 L. Binder ve diğerleri, **Crisis and Sequences in Political Development**, (New Jersey, 1974).

şisel, gerek kolektif düzeyde beliren ortak yanları, "durmak bilmez bir kimlik arayışı"dır.[2]

Bu toplumlarda sosyal ve siyasal kimlik arayışında din bir çözüm olarak görülmektedir. Bununla beraber, belirtmek gerekir ki, kimlik krizini çözmede tek etken din değildir; diğer birtakım seküler çözüm yolları da bulunmaktadır.

O halde, seküler çözümlerin varlığına rağmen, dinsel çözümleri etkin kılan nedir? Dinsel çözümlerle seküler çözümler arasında değişimin doğurduğu problemlere yanıt vermede ne gibi farklılıklar vardır?

II.

Modernleşmenin yarattığı bazı sonuçlar, potansiyel olarak sekülerizasyonu tehdit edici niteliktedir. Bunlar arasında, değişimin etkileriyle bireylerin hayatının çeşitli alanlarında meydana gelen yoksunluk duygularını **(deprivation)** belirtebiliriz. Bu duygular, ekonomik, sosyal, organizmik, etik ve fizik nitelikte olmakla beraber[3], bizim üzerinde duracağımız türler, ekonomik ve sosyal olanlardır.

Ekonomik yoksunluk duygusu, bazı toplum kesimlerinin gelir dağılımından yeterli payı alamaması, dolayısıyla hayatın nimetlerinden yeterince yararlanamamasının yarattığı duygudur. Yalnız, bu açıdan önemli olan, sözkonusu kesimlerin nesnel durumundan daha çok öznel yargılarıdır: Herhangi bir kişinin ekonomik bakımdan yoksunluk duygusuna **kapılması** (ve bundan rahatsız olması) o kişinin nesnel durumundan daha önemlidir. **Sosyal yoksunluk duygusu** ise, bazı birey ve gruplara, diğerlerine göre daha yüksek değer verilmesinin doğurduğu; toplumsal prestij, güç, statü ve fırsatların gene adil olmayan bir şekilde dağıtılmasının yarattığı duygudur.[4]

Modernleşmenin yarattığı değişimlerin en etkin olduğu alanlar, iktisat ve sosyal ilişkiler alanıdır; bu alanlardaki değişimlerin bireyler üzerinde yarattığı etkiler oldukça fazladır.

Bugün, "gelişmiş" saydığımız toplumlarda bile, dinsel gruplar ve "mezhep"ler üyelerini özellikle ekonomik yoksunluk duygusu içinde bulunan kişilerden seçmektedirler (örneğin, **"Black Muslims").**

2 M. Tehranian, "Modernleşmenin Lâneti: Modernleşme ve İletişimin Diyalektiği", **İletişim ve Toplum Sorunları,** çev. N. Abadan-Unat, (Ankara, 1983), s. 89-91.

3 C.Y. Glock, "The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups", **Religion and Social Conflicht,** derl. R. Lee-M.E. Marty, (New York, 1964), s. 27.

4 **A.g.e.,** s. 27.

Bu grup ve mezhepler, üyelerinin ekonomik yoksunluk duygularını, dinsel ayrıcalık duygularıyla ikame etme gibi bir işlev görmektedirler. Böylece, üyeler artık kendilerini nispeten düşük ekonomik konumları açısından toplumun diğer üyeleri ile mukayese edip, yoksunluk duygusuna kapılacaklarına dinsel statü ve ayrıcalıkları açısından bir "üstünlük" duygusuna sahip olmaktadırlar.[5]

Modernleşmeyle birlikte sosyal ilişkiler alanında ise, geleneksel roller, statüler, değerler ve kavramlar altüst olmaktadır. Örneğin, sahip olunan geleneksel meslekler, önemini yitirmekte; belirli geleneksel ögelerin sağladığı prestij ortadan kalkmakta; sanayileşmenin beraberinde getirdiği değerlere ve kavramlara adapte olunamamaktadır. Giderek sosyal tabakalaşma yapısına, aile, eğitim ve siyasal organizasyon örüntülerine, bilimsel bilgi ve yeni sosyal değerlere karşı bir tutum takınılmaktadır.[6]

Sosyal alanda vuku bulan değişimlerin doğurduğu en önemli sonuçlardan biri, kimlik krizinin de sebebi olan parçalanmış bir toplum yapısıdır. Özellikle toplumun bazı geleneksel ögeleri, bu parçalanmadan oldukça etkilenmekte; belirttiğimiz gibi, "kimlik arayışı" altında toplumla yeniden bütünleşmenin yollarını aramaktadırlar. Din, bu bakımdan, modernleşmeye karşı beliren direnişlere meşruluk sağlamakla kalmamakta, toplumsal bütünleştirici (yapıştırıcı) işlevi de görmektedir.

Bu bağlamda, modernleşmeye karşı gösterilen direnişlerin sadece "dinsel" sebeplerle olmadığını ileri sürmek mümkündür. Modernleşmeyle birlikte yeniden biçimlenen bir yapıda, geleneksel ögelerin kayba uğrayan birtakım "çıkar"ları olduğu düşünülürse; Durkheim'ın belirttiği gibi, din, tamamen sosyal ve moral çıkarların (sosyo-ekonomik ve moral çıkarlar dememiz sakıncalı olmasa gerek) sembolik şekli olarak bir işlev görebilecektir.[7]

Ancak, sosyo-ekonomik (ve moral) yoksunluk duygularının, beliren problemlere çare olarak, dinsel çözümleri olduğu kadar, seküler çözümleri de davet etme olasılığını belirtmiştik. Bu olasılığın, şüphesiz, yoksunluk duygusunun sebeplerinin "doğru" veya "yanlış" algılanmasına bağlı olarak gerçekleşebileceğini de eklemeliyiz: Yoksunluğun gerçek sebebinin dışında bir sebep algılanıyorsa, çözüm **dinsel;** gerçek sebep algılanabiliyorsa çözüm **seküler** olacaktır. Bu bakımdan iki çözüm ara-

5 **A.g.e.,** s. 25.

6 G. Germani, "Secularization, Modernization, and Economic Development", **The Protestan Ethic and Modernization,** derl. S.N. Eisenstadt, (New York, 1968), s. 364-365.

7 R. Aron, **Main Currents in Sociological Thought,** I, (New York, 1968), s. 47.

sında beliren fark, sırasıyla, "telâfi" ve "elimine" edici nitelikte olmalarına ilişkindir.[8]

Din, her şeyden önce, bir inanç sistemidir; bireyler arasında tesis ettiği bağlar fazlasıyla güçlüdür; bu bakımdan seküler ideolojilere göre, kitleleri belirli amaçlar için mobilize etmede, ilk bakışta, bir üstünlüğe sahip gibidir. Ancak, çağdaş seküler ideolojilerin de hemen hepsi "yeni dinler" şeklinde çalışabilmektedirler.[9] Bu bakımdan, özellikle modernleşen toplumlarda kitleleri mobilize ve politize etmede dinsel ve seküler ideolojiler arasındaki rekabetin yoğunluğuna şaşmamak gerekmektedir. Yalnız, sözkonusu rekabette dinsel çözümün veya ideolojinin ağırlık kazanmasının, sekülerizasyon sürecini "geriye çevirme" gibi bir "tehdit" içermesi de sözkonusudur.

III

Siyasal modernleşme sürecinin yarattığı en önemli oluşumlardan biri olan sekülerizasyonun sahip bulunduğu beş boyut vardır.[10]

Bunlardan birincisi, siyasal sistemin **farklılaşmasına** ilişkindir: Siyasal sistem, dinsel sistemden ayrılmakta ve böylece dinsel kimliğinden sıyrılmaktadır. Dolayısıyla, sistem içinde resmî bir devlet dini tanınmamakta, devletin dinsel karakteri terkedilmektedir. Batı'daki kilise-devlet ayırımı bu tür sekülerizasyona örnektir.

İkincisi, siyasal sistemin **genişlemesine** ilişkindir: Daha önce din tarafından düzenlenen sosyal alanlara devlet girmekte; siyasal sistemde daha önce dinsel normlar ve yapılarca düzenlenen eğitim, hukuk, ekonomi, vd. alanlara nüfuz etmektedir.

Üçüncüsü, **siyasal kültüre** ilişkindir: Siyasal sisteme ilişkin değerler siyasal topluluğun seküler kavramları, siyasal sistemin meşruluğu ve siyasetin anlamı, geleneksel-dinsel kavramlarla yer değiştirmektedir.

Dördüncüsü, **siyasal sürece** ilişkindir: Dinsel liderlerin, dinsel çıkar gruplarının, dinsel siyasal partilerin, dinsel sorunların etkinliği, dinsel siyasal kimliğin siyasal sürece katılan aktörlerin ideolojisinde tuttuğu yerin önemi azalmaktadır.

Nihayet beşincisi, sistemin **hakimiyetine** ilişkindir: Bu, dinsel otori-

8 Glock, "The Role of Deprivation", **a.g.e.**, s. 29.

9 J. Plamentz, **Ideology**, (London, 1979), s. 84-92.

10 D.E. Smith, "Religion and Political Modernization: Comparative Perspectives" **Religion and Political Modernization**, derl. D.E. Smith, (London, 1974), s. 8.

teye hiçbir hayat alanı tanımayan devrimci rejimler tarafından gerçekleştirilen ve radikal bir programa dayanan sekülerizasyon türüdür.

Sözkonusu ettiğimiz "tehdit"in en çok yönelik olduğu sekülerizasyon türleri, **siyasal kültüre** ve **siyasal sürece** ilişkin olanlarıdır:

Her şeyden önce, genel olarak kültür alanındaki değişmeler, diğer alanlardaki değişmelere göre kolay gerçekleşmediğinden, "eski" ve "yeni" kültürel ögeler arasında bir süreklilik sözkonusu olabilmektedir.[11] Bu bakımdan, modernleşmenin doğurduğu etkiler bağlamında 'eski'nin yeni kılıflara girerek; 'yeni'nin de eski köklere dayanarak bir etkileşim ağı örmeleri her zaman mümkündür.

Eğer, din bir toplumda hem kişilerin değerlerinin büyük bir kısmını oluşturuyor, hem de siyasal bir ideoloji işlevi görebiliyorsa, belirtilen eski-yeni etkileşimi siyasal kültürün biçimlenmesinde rol oynuyor demektir.

Siyasal kültür, siyasal sistemi oluşturan ögelere yönelik değer, inanç tutumların, duygu ve becerilerin bütünüdür.[12] Bu açıdan, siyasal sistemin varlığını sürdürebilmesi için, siyasal topluluğun her yeni üyesine siyasal kültürün aktarılması gerekmekedir. Her sistemde bunu gerçekleştiren kurumlar vardır ve biz bunlara siyasal toplumsallaşma kurumları demekteyiz.[13] Ne var ki siyasal toplumsallaşma kurumları içinde bazıları (örneğin okul) doğal olarak hakim siyasal kültürü aktarma işlevi görecek, siyasal alt-kültürlere yönelmeyecektir. Fakat, bu işlevi görmeye aday başka toplumsallaşma kurumları da bulunmaktadır ki, aile bunların başında gelir. Eğer, toplumda sistemin bütünüyle seküler olmasına yönelik siyasalar sözkonusuysa; bundan dolayı din siyasal sistemin bir **sorunu** olmaktan çıkarılıyorsa, bu sorunu kendine dert edinecek en uygun kurum ailedir. Bir kere aile, bireyin siyasal benliğinin oluştuğu en kritik yıllarda, ona en yakın; onun üzerinde en etkili olan kurumdur. İkincisi, gene aynı yıllarda, hiç bir kurum bireyin duygusal bakımdan tatminini aile kadar sağlayacak bir derinliğe sahip değildir. Birey ve aile arasındaki bu bağ, onun ebeveynlerinden etkilenmesini çok kolaylaştırmaktadır. Böylece birey çocukluk yıllarında aile içinde kendisine aşılananlar doğrultusunda bir siyasal benlik edinmekte; ait olduğu siyasal topluluğun değerler sisteminin "iyi" veya "kötü" olduğuna dair bir fikre ve inanca sahip olmaktadır.[14]

11 R.L. Beals-H. Hoijer, **An Introduction to Anthropology**, (New York, 1971, Fourth Edition), bölüm 18.

12 G. Almond-B. Powell, Jr., **Comparative Politics: System, Process, and Policy**, (Boston, 1978, Second Edition), s. 13.

13 **A.g.e.**, s. 87-97.

14 R.E. Dawson-K. Prewitt, **Political Socialization**, (Boston, 1969), s. 108; 121-122.

Bundan dolayı, bireyin seküler bir siyasal kültür edinebilmesi için genelde "eski" kültürel ögelerin aile katında da sekülarize olmuş bulunması gerekmektedir. Bu ise, geleneksel toplumda aileye ait bir çok işlevin, modern yapı içinde seküler kurumlar tarafından görülmesine bağlıdır. O halde, siyasal kültürü aktarmada seküler kurumların başarısız kaldığı toplumlarda, tam anlamıyla siyasal kültüre ilişkin bir sekülerizasyon gerçekleşmeyecek, hatta geleneksel kurumlarca **geriye çevrilebilecektir.**

Aynı şekilde, siyasal sürece ilişkin bir **geri çevrilme** olasılığından sözetmemiz mümkündür:

Siyasal süreç, bir dizi değerin oluşumunu ve bölüşümünü ifade eder. Siyasal süreci etkilemeye çalışan farklı birey ve grupların varlığı ve değerlerin kıtlığı, bu değerlerden herkesin aynı ölçüde pay alamaması sonucunu doğurmakta, dolayısıyla ortaya önemli bir sorun çıkarmaktadır. Bu ise, değerlerin bölüşümün bir otoriteye dayanılarak yapılmasını zorunlu kılmaktadır: değerlerin bölüşülmesine "meşru" olarak müdahale etmek yetkisine sahip olanların, yani yönetenlerin yaptıkları veya yapılmasına katıldıkları faaliyetlerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır. Bu husus, her şeyden önce, siyaset sadece devlet kurumları ve bunlara ilişkin hukuki düzenlemeleri değil, otorite kullanımının gerekli olduğu her türlü değer bölüşüm faaliyetlerini kapsadığı için,[15] seküler siyaset süreci dışında bir sürecin çalışması olasılığını da gündeme getirmektedir: Değerlerin bölüşümünü adil görmeyen, bölüşümü yapan otoriteyi meşru saymayan, dinci ideolojiye sahip bireyler, gruplar, siyasal partiler seküler mekanizmanın dışındaki bir otoriteye dayalı bölüşüm mekanizması oluşurabileceklerdir. Daha önce değindiğimiz ekonomik ve sosyal yoksunluk duygularının bu olasılığı güçlendirmeleri mümkündür.

Geleneksel-dinsel ögeler, kuramsal olarak, her ne kadar sözkonusu ettiğimiz sekülerizasyon süreçlerini "geri çevirme" potansiyeli taşıyorlarsa da bunun her şeyden önce modernleşen toplumun yapısına ve tarihsel özelliklerine hakim dininin niteliklerine bağlı olacağı açıktır. Bu bakımdan, özelde İslâmın ve Türk siyasal modernleşme sürecinin bazı yönlerine bakmak, konumuza somut açılımlar getirecektir.

IV

Siyasal modernleşme ve din arasındaki etkileşimi incelerken, Smith dört büyük dinsel sistemi (İslâm, Hinduizm-Budizm ve Katoliklik) **yapıları** bakımından da gruplandırmakta; bu açıdan "Kilise sistemleri" ve "Or-

15 E. Kalaycıoğlu, **Çağdaş Siyasal Bilim,** (İstanbul, 1984), s. 8.

ganik sistemler" olmak üzere iki alt-tip önermektedir. Smith'e göre, **"organik dinsel"** sistemler, din ve toplum arasında özdeşlik gören sistemlerdir. **"Kilise sistemleri"** ise, din ve toplum arasındaki ayrılığı esas alırlar. Bununla beraber, kilise sistemleri, dinsel organizasyonun gelişmesine daha çok önem verdiklerinden hızlı sosyal değişimin ortaya çıkardığı problemlere yanıt vermede daha teçhiz edilmiş bulunmaktadırlar: Yönetimin uyguladığı sekülerizasyon girişimlerine muhalefet etmede; siyasal alanda dinsel çıkar grupları ve kitle örgütleri ile daha etkin işlev görmede; sosyal-siyasal öğretilerini yeniden formüle etmede ve ona dinsel otoritenin damgasını vurmada bir dizi avantajlara sahiptirler. Örgütlenmeden yoksun veya daha alt düzeyde örgütlenme gösteren organik sistemler ise, değişimin doğurduğu problemlere yanıt vermede daha az tutarlı ve daha az başarılıdırlar. Bundan dolayı, kişi ve gruplar, sekülerizasyona direnç göstermeyi, sosyal-siyasal öğretilerini yeniden formüle etmeyi, dinsel bir örgütün yardımı olmaksızın bizzat başarmak durumundadırlar. Bu bakımdan İslâm, Hinduizm ile benzerlik göstermekte, Budizm ve Katoliklikten ayrılmaktadır.[16]

Buna karşılık, İslâmın başta gelen özelliği, Tibi'nin belirttiği gibi, hem **"normatif"** bir sistem, hem de **"siyasal"** bir ideoloji olmasıdır.[17]. Bu, tabiatıyla, İslâmda dinsel-sosyal ve siyasal işlevlerin içiçe geçmiş olduğu anlamına gelmektedir. Bunun için İslâm, bireyin özel hayatından, hukuk alanına sosyal ve siyasal hayattan ekonomiye kadar uzanan bir kapsama sahip olabilmekte; iki yönlü ideolojik bir formül niteliğinde belirebilmektedir: Bir yönüyle, birey katında, bireylerin tek tek hayatlarını düzenlemekte, onlara bir yaşama yolu çizmektedir. Öbür yönüyle, kollektif planda, özellikle siyasal hayatta önemli roller oynayarak siyasal iktidarı düzenlemekte, yönlendirmekte ve ona meşruluk sağlamaktadır.

Şüphesiz, İslâmın bu iki yönlü ideolojik işlevi, **ümmet** temeline dayanan bir yapının ekseni niteliğindedir. Bu yapıda dinsel bağlarla birbirine bağlanmış olan herkes eşittir ve mertebe farkına dayanmayan bir topluluğun üyesidir. Topluluğun başı ise, Allah'tır ve O'nun yönetimi "doğrudan ve anındadır." Topluluğun iç örgütlenmesinde esas olan, yönetenlere **itaat**tir. Bu Kur'an'da da belirtilmiş ve şöyle denmiştir: "Ey gerçek inanan, Allah'a itaat et, Peygamber'e itaat et ve sizin içinizde otorite olana itaat et."[18]

16 Smith, "Religion and Political Modernization", **a.g.e.**, s. 6-7.

17 B. Tibi, "The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East", **The Middle East Journal**, 1 (1985), s. 5.

18 A.K.S. Lambton, "İslâm Siyasal Düşüncesi", **Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi**, çev. Ş. Hanioğlu-E. Kalaycıoğlu, I (1984), s. 178-179.

Yöneten-yönetilen ilişkisinde uyulacak esaslar ise, ümmet yapısının her alanda rehberi olan Şeriata göre belirlenmektedir.

Belirtilen bu özellikler çerçevesinde, İslâm tarihsel süreç içinde bir yandan yönetenler için meşruluk aracı, öbür yandan yönetilenler için kutsal rehberden sapanlara başkaldırma aracı olarak siyasal bir işlev görmüştür.

Nitekim, bugün bile, Ortadoğu-İslâm toplumlarına baktığımızda İslâmın bu özelliği ile karşılaşıyoruz. Sözkonusu toplumların bir kısmında (örneğin Fas'ta) İslâm yönetenlerin meşruluk aracı olarak çalışırken; diğer bir kısmında (örneğin Mısır ve Tunus'ta) siyasal muhalefet aracı olarak rol oynamaktadır.[19]

İslâmın bazı Ortadoğu toplumlarında siyasal muhalefet ideolojisi olarak oynadığı rol, bu toplumların siyasal sistemlerine meşruluk sağlayan seküler ideolojilerin (Milliyetçilik ve Sosyalizm) değişimin yarattığı problemlerin üstesinden gelememiş olmasından kaynaklanmaktadır.[20]

Bu noktada, İslâmın kitleleri mobilize etmede ümmet yapısıyla ilgili moral-sosyal bir yanından da sözetmek gerekmektedir. Bu, Allah'ın "bütün toplum ayrıntılarının üzerinde, onların ötesinde bir varlık" olarak sahip bulunduğu simgesel anlamla ilintilidir:

> *İnsanlar, camiye gelip beraberce namaz kıldıkları vakit üzerlerinden emir, kul, fakir, zengin kisvesini atarlar ve Allahın karşısına aynı katta çıkarlar. İslamiyette dini merasimlerin çoğunda bu özellik doğrulanır. Bunlar, aslında insanlararası farklılıkları kapatıcı törenlerdir.*[21]

Ne var ki, değişimin cami "dışı"nda yarattığı dünya, "içi"ndekinden bambaşkadır: "Eşitsizliğin", "adaletsizliğin", "fakirliğin", "yozlaşmanın" ve tüm "yoksunlukların" kol gezdiği bir dünyadır bu. Bundan dolayı, bir "Müslüman" için, caminin içindeki ve dışındaki dünyalar arasında fark olmamasını istemek kadar doğal bir şey olmaması gerekir; Ümmet yapısının telkin ettiği en önemli yöneliş budur. Sonuç ise, modern ve seküler yapıların tam karşıtı bir çözüme sarılmaktır; İslâma, dolayısıyla ümmet yapısına olan inanç ve bağlılığı daha da güçlendirmektir:

> *...İslâm dünyasının belli bir kesimi, üzerinden modernizm fırtınası geçmişse de, İslami geleneğin derinliklerinde kök atmış oldu-*

19 Tibi, "The Renewed Role of Islam", **a.g.e.**, s. 11.
20 **A.g.e.**, s. 7.
21 Ş. Mardin, **Din ve İdeoloji**, (Ankara, 1969), s. 78.

> *ğu için, bugünlerle ilgili olaylar yüzyıllar önce geleneksel İslami kaynaklarda haber verildiğinden, bugün yeryüzünde olanlara bakarak İslamı reddetmek şöyle dursun, tam tersine ona olan inancını daha da güçlendirmektedir.*[22]

Bu bağlamda, seküler siyasal kültür ve sürecin geriye çevrilmesi ümmet yapısını ihya etmenin ortaya koyduğu en önemli amaçlardan biridir. Çünkü, bütünüyle gözönüne alındığında, ümmet yapısının, seküler siyasal sistemin tamamlayıcı bir parçası olamayacağı açıktır.

Bununla beraber, gene de, bu yapının ifadesi olan **ümmet ideolojisi**nin, modernleşme karşısında iyice belirlenmiş bir formülasyon sayılması güçtür; bu ideolojiyle değişimin problemlerine önerilen somut çareler geçmişte saklı tutulmaktadır. Nitekim, bugün Ortadoğu-İslâm toplumlarında ümmet ideolojisinin çalışma şekline bakarsak; "Kötü Batı" — "İyi Doğu", "Yozlaştırıcı yenilik" — "yüce gelenek" (Asr-ı Saadet), vd. temalarını, kitlelere karşılaşılan problemlerin sebepler ve çareler demeti olarak sunduğunu görürüz. İslâmın (veya ümmet ideolojisinin) bu şekilde "telafi edici" bir formül olarak kalmasının, şüphesiz en önemli sebeplerinden biri, daha önce belirtildiği gibi, organik sistem kategorisine giren bir din olmasındandır. Örgütsel eksikliği, değişimin problemlerine somut çareler önermede, İslâmı sosyal-siyasal öğreti olarak yeniden formül etmeyi güçleştirmektedir. Bireysel ve grup olarak arayışlar ise, ümmet yapısının ihya olacağı umudu ve geçmişin yüceliğine duyulan özlemle sınırlı kalmaktadır.

Buna rağmen, Ortadoğu-İslâm toplumlarında, özellikle 1970'lerden beri gene "İslâmın yeniden canlanması"ndan sözedilmektedir.

Konumu ve nüfusunun çoğunluğunun dinsel kimliği itibarlyle Türkiye de zaman zaman İslâmın yeniden canlandığı toplumlara dahil edilmektedir. Ortadoğu toplumları içinde çok farklı yapısal özelliklere sahip bulunan Türkiye'yi bu kategoriye dahil etmek, daha önce değindiğimiz seküler oluşumların geri çevrilip, çevrilemeyeceği tartışmasını da gündeme getirmektedir. Tanzimat'tan beri yaşadığı ve Cumhuriyetle yeni bir hız ve başkalık kazanan uzun modernleşme sürecine rağmen, acaba Türkiye İslâmın yeniden canlanmasıyla toplumsal-siyasal hayatı dinsel renge bürünecek toplumlardan biri midir?

Aşağıda yapacağımız açıklamalarla bu sorunun yanıtını vermeye çalışacağız.

22 S.H. Nasr, **İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı**, çev. A. Ünal, (İstanbul, 1984), s. 47.

V

19. yüzyılda hızlanan modernleşme süreciyle birlikte, Mardin'in belirttiği gibi, Osmanlı toplumunun karşılaştığı üç önemli sorun bulunmaktaydı ve bunlar, Osmanlı reformcularının ulus-devlet modeli esasına göre kurmayı düşündükleri devlet girişimine ilişkindi. Birinci sorun, gayrimüslim grupların ulus-devletle bütünleştirilmesi; ikincisi, kenarın Müslüman ögeleri için aynı şeyin yapılması, böylece İmparatorluğun mozaik yapısının düzenlenmesi; nihayet üçüncüsü, "ulusal topraklar" üzerinde bu "birbirinden ayrı ögeler"in "siyasal sisteme anlamlı katılımda bulunacak" duruma getirilmesiydi.[23]

Ne var ki, Osmanlı reformcuları, çeşitli girişimleriyle tam anlamıyla bir ulus-devlet yaratamadıkları gibi, belirtilen sorunların üstesinden de gelemediler. Bunun bizce başta gelen sebebi, reform hareketlerine hakim olan çelişkili mantıktı: Hemen hemen reform yapılan her alanda medet umulan düşünce, yenileşme girişimlerinin geleneksel düzeni onarmada bir ön koşul olduğuyla ilgiliydi. Bu çelişkili mantığa dayanan siyasaları öngörenler, bir yandan modern yapılar kurmaya yöneliyor, öbür yandan geleneksel yapıların eski şekilleriyle durmasında ısrar ediyorlardı.

Sonuç, sadece başarısızlık olmakla kalmadı, "eski" ve "yeni" arasındaki çatışmanın yoğunluğunu artırarak bir kimlik krizinin doğmasına da yol açtı, İslâmcı ideoloji, bu kimlik krizine aranan çarelerden en etkin olanlardan biriydi. İslâmcı ideolojiyi etkin kılan en önemli sebep ise, şüphesiz Osmanlı toplumunda İslâmın hem yönetenler, hem de yönetilenler katında sahip olduğu işlevlerdi: Yönetim katında, Padişah toplumu emredici İslâmî esaslara göre yönetmekle yükümlüydü. Bununla beraber, Osmanlılarda Padişahlık bir kilise veya din hükümdarlığı niteliğinde değildi. Bu bakımdan, yönetenler katında devlet meseleleri, din meselelerinden daha önce gelmekteydi.[24] Ancak, gene de devletin ve dinin birbirinden ayrılmazlığı sözkonusuydu ve bu **din ü devlet** formülasyonu ile ifade edilmekteydi. Bu formülasyonda **din** ögesi başta görünmekle beraber, asıl önemli olan ve korunması gereken **devleti**. Çünkü, hakim yönetim anlayışına göre, devlet güçlü olursa din korunabilir ve sürekliliğe sahip olabilirdi.[25]

23 Ş. Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", **Political Participation in Turkey,** derl. E.D. Akarlı-G. Ben-Dor, (İstanbul, 1975), s. 15.

24 N. Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma,** (Ankara, 1973), s. 23.

25 Ş. Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", **Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk,** (İstanbul, 1983), s. 27.

Osmanlı siyaset ve yönetim anlayışında devlete tanınan ağırlık, şüphesiz yöneten-yönetilen ilişkisinin düzenleniş biçimine de yansımış bulunuyordu: Yönetilenler, devlete gelir sağladıkları için korunması gereken uyruklar olarak görülmekteydi.[26]

İslâm, Osmanlı toplumunda yönetenlerle yönetilenleri, başka bir deyişle merkez ile kenarı temasa getiren önemli bir bağ idi. Ancak, merkez ve kenar arasında varolan bir çok kopukluk,[27] İslâmın "resmî İslâm" olarak yönetenler için meşruiyet aracı; "popüler İslâm" olarak yönetilenler için moral destek, avuntu kaynağı ve yaşama biçimi tarzında çalışmasına yol açtı.[28] İslâmın gördüğü bu ikili işlevin önemi, sosyal alanda **segmante** bir özelliğe sahip Osmanlı toplumunda bireylerin ait oldukları parçalara bütünlenmelerini sağlamada; siyasal alanda, yönetenlerin statükoyu korumalarında belirdi. Otoritenin kaynağı din olduğu için, Padişah yalnız halkın değil Allah'ın da temsilcisiydi. Bundan dolayı, her Müslümanın bu kutsal kaynaklı otoriteye itaat etmesi zorunluydu.

Fakat, İslâm yönetenler ve yönetilenler arasında sağladığı ideolojik bağı, dinsel araçlarla koruyacak olanaklara sahip değildi. Her şeyden önce, İslâmlıkta devletten ayrı bir **Ecclesia** örgütü yoktu;[29] üstelik toplumsal yapıda bireyle devlet arasında aracılığı sağlayan sivil topluma özgü ikincil yapılar da oluşmamıştı.[30]

Osmanlı toplumunda bu boşluğu doldurucu işlevleri tarikatlar gördü:

> *Basit halk, sünni İslamlığın yetersiz ve yoksun olduğu yardım ve rehberliği, bu tarikatlarda ve onların derviş liderlerinde aramışlardır... Bütün derviş tarikatları ortodoksluğa (sic.) aykırı idi. Ve onların öğretileri ile uygulamaları şeriatın bekçileri tarafından eleştiri ve ithamlara uğruyordu... Ulema zengin ve ırsi bir kast haline gelirken, dervişler halk arasında, muazzam nüfuz ve prestijleriyle onlardan bir parça olarak kaldı... Diğer zamanlarda onların hükümet cihazına sızdığını, vezirlerin ve sultanların ha-*

26 M. Heper, "Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez-Kenar İlişkisi", **Toplum ve Bilim, 9/10** (1980), s. 7.

27 Mardin, "Center-Periphery Relations", **a.g.e.**, s. 9-15.

28 Ş. Mardin, "Ideology and Religion in the Turkish Revolution", **International Journal of Middle East,** 2(1971), s. 206.

29 N. Berkes, **Teokrasi ve Laiklik,** (İstanbul, 1984), s. 75.

30 Ş. Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", **Comparative Studies in Society and History, V**(1969).

rereketleri üzerinde, gizli olmakla beraber, güçlü bir nüfuz kullandıklarını görürüz.[31]

Batılılaşma girişimleri tarikatların daha yoğun ve etkin çalışmalarına yol açtı: Merkezin ulus-devlet modelini esas alan reform girişimleri, kenarla arasındaki kopukluğu daha da artırdı; popüler İslâmın sosyal (ve siyasal) kimlik aracı olarak çalışmasını hızlandırdı.

Osmanlı siyasal yapısının patrimonyal özelliğinden dolayı, bürokrat-elit grup, siyasal faaliyetlerde bulunma ve ekonomik kaynakları kullanma tekeline sahipti; kenarın merkezi doğrudan ve özgür olarak etkilemesi ve merkezdeki karar alma sürecine katılması son derecede güçtü. Öyle ki, Osmanlı toplumunda merkez ne kadar zayıf düşerse düşsün, herhangi bir ara siyasal güce merkezden bağımsız şekilde kullanılabilecek bir siyasal-hukuksal yetki vermemekte direnmiştir.[32] Bunun sonucu, kenarın merkezden gelen her girişimi kuşkuyla karşılaması olmuştur. Batılılaşma, bu bağlamda, kenar tarafından kendi kültürlerinde çok önemli yer tutan dini ikinci plana iten merkezin "gâvurlaşma" hareketi olarak görülmüştür.

VI

Kemalist bürokrat-elit kadro, ulus-devlet modeline ilişkin girişimlere radikal bir boyut kazandırdı. Her şeyden önce, Osmanlı reformcularının girdikleri açmaza Kemalistler girmedi; yani modernleşerek geleneksel düzeni ihya etmek gibi bir mantığa sahip çıkmadı; aksine geleneksel düzeni bütün ögeleriyle yadsıyıp, yepyeni bir toplum kurmaya yöneldiler.

Bu nedenle, geleneksel düzenin sosyal ve siyasal kimlik aracı olarak çalışmış bulunan dini, seküler bir ideoloji, milliyetçilikle ikame etmeye girişmek ve buna bağlı olarak seküler bir sosyal-siyasal yapı oluşturmak, Kemalist elit-bürokrat kadronun en önemli hedefleri arasında yer aldı. Buna karşın, Kemalist sekülerizasyon siyasası, İslâmı tamamen elimine etmek, onun toplumsal köklerini kurutmak gibi bir boyut içermemekteydi; tersine, İslâmın ulusal kültür ve toplumsal hayatın kay-

31 B. Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, çev. M. Kıratlı, (İstanbul, 1984, 2.b.), s. 401-402. Tarikatların ikincil yapılar olarak gördüğü işlevlere ilk kez Mardin işaret etmiştir: **Din ve İdeoloji**, s. 58.

32 Heper, "Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez-Kenar İlişkisi", **Toplum ve Bilim**, 9/10, s. 5/dipn. 4; 7.

naklarından biri olarak kalmasına olanak tanıyıcı nitelikteydi. Kemalistler sosyal yapının farklılaşmasına bunun için önem veriyorlar ve farklılaşmış bir sosyal yapıyi İslâmın siyaset, hukuk ve eğitim alanlarından ayrılıp, bireylerin özel bir meselesi haline gelmesinin ön koşulu sayıyorlardı. Bir başka deyişle, Kemalist reformların amacı, İslâma rasyonel ve modern bir içerik kazandırmaktı.[33]

Bu girişim, hiç şüphesiz, Cumhuriyet yönetimine hakim olan pozitivizmin[34] bilime verdiği önemle ilintiliydi: Bilime verilen önem, bilimi "uygar bir din" veya **civil religion** olarak görme; sosyal hayatta dinin yerini alacak bir güç olarak kabul etme gibi bir fikir doğurmuştu.[35]

Kısacası, Kemalist kadronun sekülerizasyon siyasası, sosyal alanda geleneksel düzenin ümmet yapısını kırarak bilimin rehberlik ettiği, "gayri şahsi" ilişkileri yerleştirmek;[36] siyasal alanda ise, seküler bir ideolojik örüntüyü (milliyetçilik) hakim kılmaktı[37].

Elbette, yürütülen sekülerizasyon siyasalarına eski düzenin ögeleri tarafından gösterilen direnç belirmekte pek gecikmedi. Tarikat ilderleri ve dervişlerin öncülük edip örgütledikleri bu dirençlerin, hiç şüphesiz sosyo-ekonomik ve siyasal bir dizi sebepleri bulunmaktaydı:

Siyasal nitelikli sebeplerin ilki, Osmanlı ve Cumhuriyet elit-bürokrat kadroları arasındaki devlet düşüncesine ilişkin devamlılıktır: Devraldığı mirasa uygun olarak, Cumhuriyet yöneticileri için de devlet, onların varlık nedeni, nihai sadakatlerini ve hizmetlerini sundukları kurumdu. Bu yüzden devletin yaşatılması ve güçlendirilmesi, Cumhuriyet bürokratlarının aksiyonuna hakim olan en önemli amaçtı.[38] Devlet düşüncesi konusunda bu devamlılığın doğurduğu en önemli sonuç, reform girişimlerinin elitist nitelikli ve merkez eksenli olmasıydı ki, dinsel alanlardaki düzenlemeler de böyleydi. Yani, Kemalistler için de devlet dinden önce gelmekteydi; üstelik Kemalistler dinin yerine seküler ögeleri (bilim ve milliyetçilik) koymaktaydılar. O halde, kenarın gözünde yapılanlar gene din-

33 B.S. Turner, **Weber and Islam: A Critical Study**, (London, 1974), s. 164-165.
34 T. Timur, **Türk Devrimi ve Sonrası**, (Ankara, 1971), s. 127-142.
35 Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri", **a.g.e.**, s. 42.
36 **A.g.e.**, s. 39.
37 A.Y. Sarıbay, **Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası**, (İstanbul, 1985), s. 73.
38 İ. Turan, "Continuity and Change in Turkish Bureaucracy: The Kemalist Period and After", **Atatürk and the Modernization of Turkey**, derl. J.M. Landau (Colarado, 1984), s. 104.
Bu konuda ayrıca şu yazılara bkz.: A. Kazancıgil, "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", **Toplum ve Bilim**, 17(1982); M. Heper, "Atatürk'te Devlet Düşüncesi", **Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk** içinde.

den uzaklaşmaktan başka bir şey değildi; bunun için de dine sarılmaktan başka çare yoktu.

İkinci bir sebep, yukarıda belirtilen sebeple ilintilidir: Atatürk, yaptığı reformlarda ideolojiye oldukça ağır bir yük yüklemişti.[39] Bu, ideolojinin amaç haline getirilmesine yol açtı; Atatürk'ten sonra da artarak devam etti:

> *Atatürkçülük bizzat üstün bir amaç haline geldi. Atatürk'ün mesajı "bürokratize" edildi. Onun değerli karizması, devletin "egemenliği"ni ve "otonomisi"ni meşrulaştırmak için kullanıldı. [Atatürkçülük] resmî bir ideolojiye dönüştürüldü.*[40]

Kemalist ideolojiye (Atatürkçülüğe) verilen bu görünüm, kenar tarafından simgesel olarak **Muhammed-Ümmet** bağı yerine **Atatürk-Millet** bağının konulması şeklinde algılandığını söylemek, abartma olmayacaktır. Bu, aynı zamanda, İslâmın ümmet yapısı içinde dinsel otoriteye sağladığı itaatin, Kemalizmin millet yapısı içinde aynı şeyi geleneksel kesimden kendisi için istemesi anlamına da gelmektedir.

Cumhuriyet dönemi modernleşme girişimleri, sosyo-ekonomik yapıda köklü değişimlerden daha çok, siyasal ve kültürel sistemlerde dönüşümler gerçekleştirmeye yönelikti. Bu dönüşümler ise, geleneksel rol, statü ve çıkarların yitirilmesine yol açtı. Üstelik, uygulanan siyasalarla sosyo-ekonomik alanda geleneksel kesimin karşılaştığı yoksunluk duyguları da giderilememişti. Kemalist ideoloji bu hususta bir boşluk yaratmış oluyordu; ne sosyal adaletin nasıl gerçekleştirileceğinin, ne de kitlelere bunu başarmada daha etik geçerli ideolojik ilkelerin nasıl sağlanacağının derin bir açıklamasını yapmıştı. Oysa, Osmanlı toplumunda özellikle orta sınıfın gözünde toplum, Kuran'ın buyrukları doğrultusunda biçimlendirilmesi gereken bir varlık olduğu gibi; uyumlu toplumu şekillendiren etken de dindi.[41] Bu anlamda İslâm, geleneksel kesim için, değişimin doğurduğu sosyo-ekonomik yoksunluk duygusunu gidermenin de tek çaresiydi.

Seküler girişimlere gösterilen tepkilerin bir kaynağı da, Kemalist ideolojinin yaratmak istediği yeni **sivil din** (bilim) ile ilgili tutumlardan

39 Mardin, "Yenileşme Dinamiği", **a.g.e.**, s. 25.

40 M. Heper, "Islam, Policy and Society in Turkey: A Middle Eastern Perspective", **The Middle East Journal**, 3(1981), s. 352.

41 Ş. Mardin, "Religion and Politics in Modern Turkey", **Islam and Political Process**, derl. J.P. Piscatori, (London, 1984), s. 155-156.

beslenmekteydi demek yanlış olmayacaktır. Dinin kitleler için gördüğü önemli işlevlerden biri, karmaşık bir evreni anlaşılır hale getirmektir. Din bu anlamda betimleyicidir; sebep göstermez: Yaradan öyle istediği için öyle olmuştur. Bilim ise analitiktir; sebep arar. Bilimin dinin yerine geçirilmesiyle, o güne kadar anladığı evreni birdenbire tartışılır görmenin ve kendini bu evrenin dışında hissetmenin, dine bağlı insanları ne kadar sarsacağını tahmin etmek güç değildir.

Bu açıdan bilime gösterilen tepkilerin yol açtığı iki tutumdan sözetmek mümkündür. Birincisi, bilimin her başarısının çok daha önce Kuran'da belirtildiğinin iddia edilerek bir avuntu içine girilmesi. İkincisi, resmî olmayan din eğitimine ağırlık verilerek (Kuran kurslarını yaygınlaştırarak örneğin) bireylerin kendilerini bilimin orgümanlarına karşı çıkabilecek bilgilerle donatmasıdır. Nitekim, geleneksel yöre ve kesimlerde her iki tutum dün olduğu gibi bugün de tutunabilmektedir.

VII

Gerek Osmanlı gerek Cumhuriyet dönemlerinde reform girişimlerine gösterilen dirençler, sadece kanlı silahlı ayaklanmalara yol açmakla kalmadı[42] siyasal iktidar mücadelesinde İslâmcı kenar muhalefetin bir oy potansiyeli olarak görülmesi, iktidar mücadelesine katılan elit grupların bu potansiyelden yararlanmayı adeta bir strateji haline getirmeleri sonucunu da doğurdu.[43]

Özellikle çok partili siyasal hayata geçişin yarattığı rekabet ortamının etkisiyle bu "strateji" daha da önem kazandı. Demokrat Parti (DP) bu bağlamda Türk siyasal hayatında önemli bir konum edindi: Kenarın desteğini kazanarak siyasal liderliğin bürokrat-siyasal elitten, ekonomik elite geçmesini sağladı;[44] İslâmı ve geleneksel kırsal değerleri "meşrulaştırdı".[45] Nitekim, ezanın tekrar Arapçalaştırılmasından, okullara yeniden din dersleri koymaya;; Radyoda Kuran okutmadan, İmam-Hatip okullarının sayısının artırılmasına; cami inşasının yaygınlaştırılmasından, Kuran kurslarının açılmasına kadar bir dizi uygulama DP döneminde yapılmıştır.[46] Menderes, bu uygulamaları şu gerekçeye dayandırıyordu: "...Tür-

42 T. Z. Tunaya, **İslâmcılık Cereyanı,** (İstanbul, 1962), s. 170-187.
43 E. Özbudun, **Türkiye'de Sosyal Değişme ve Siyasal Katılma,** (Ankara, 1975), s. 29.
44 Turan, "Continuity and Change" **a.g.e.,** s. 113.
45 Mardin, "Center-Periphery", **a.g.e.,** s. 29.
46 B. Sayarı (Toprak), "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** 1/2(1978), s. 183..

kiye devleti Müslümandır ve Müslüman kalacaktır. Müslümanlığın icapları yerine getirilecektir".[47]

Ne var ki, seküler değerlere bağlı ve bu hususta oldukça duyarlı, güçlü bir asker-sivil bürokrat kadronun varlığı, DP'nin siyasal ömrünü sona erdirmiştir.*

DP döneminde hızlanan sosyo-ekonomik ve politik gelişmeler, dinsel muhalefetin **özerklik** kazanmasını sağlayan bazı oluşumlara yol açtı. Bunların başında, iktisadi yapıda artan farklılaşmanın doğurduğu sosyo-ekonomik çıkar çatışmalarının yoğunlaşması ile hem merkez, hem kenar elitlerini ideolojilerini yeniden formüle etme arayışlarına yönelten siyasallaşmanın hızlanması gelmektedir.

27 Mayıs hareketiyle bürokrasinin restorasyonu,[48] Türk siyasal hayatında merkezci ve elitist siyaset anlayışını yeniden hakim kılmaya başladı. Ancak, giderek artan siyasallaşma, bir yandan dinci ideolojiyi, öbür yandan neo-milliyetçilik ve sosyalizm gibi iki kategoride toplayabileceğimiz seküler ideolojileri etkin kıldı.[49] Böylece, merkez elit kadronun monolitik yapısı parçalandı, kenar elit kadronun siyaseti etkileme olanakları artmış oldu.

Bu bağlamda önemli bir siyasal hareketi temsil eden parti, Millî Selâmet Partisi (MSP) olmuştur: Diyebiliriz ki, Türkiye'nin modernleşme sürecinde MSP hareketine kadar dinsel muhalefet **kendi** elit kadrosuyla ve **kendi** sosyo-ekonomik tabanıyla **tek başına** varlık gösterememiştir. Gerek Osmanlı İmparatorluğu, gerek Cumhuriyet döneminde, dinsel muhalefet, görünüşte Batılılaşmaya karşı tepki biçimi olarak kenar muhalefetle özdeşleşmiş, daha çok "sınıfsal" muhalefetin kılıfı olarak kullanılmıştır. Böylece, MSP ilk kez, bir yandan Kemalist elitin karşısında ikinci bir merkezin temsilciliğini üstlenirken,[50] öbür yandan geleneksel kitlelerin siyasete katılmasının; bu kitlelerin kimlik krizini çözmesinin; sanayileşmenin doğurduğu sosyo-ekonomik yoksunluk duygularını gidermenin; bunların ötesinde İslâmî siyasal ideolojiye seküler sistem içinde meşruluk kazandırmanın aracı olmuştur.[51]

47 A.N. Yücekök, **Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı**, (Ankara, 1971), s. 93.

* Mardin, 27 Mayıs hareketine yol açan sebeplerden birinin, DP ile Nurcular arasında kurulan ittifak olduğunu belirtmektedir: "Religion and Politics" **a.g.e.**, s. 144.

48 Turan, "Continuity and Change", **a.g.e.**, s. 115.

49 K. Karpat, "Ideology in Turkey after the Revolution of 1960", **Social Change and Politics in Turkey**, derl. K. Karpat, (Leiden, 1973).

50 Sayarı (Toprak), "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", **SBF Dergisi**, 1/2(1978), s. 186.

51 Sarıbay, **Türkiye'de Modernleşme**, s. 89-221.

MSP'nin bu başarılarında, şüphesiz daha çok Nakşibendilerin hakim olduğu bir "tarikat partisi" şeklinde çalışmasının rolü büyük olmuştur. Ancak, siyasal bir partinin varlığına rağmen, tarikat etkeninin aracı rol oynamasını nasıl açıklayacağız? Soruya verilebilecek yanıtlardan biri, genelde Ortadoğu-İslâm toplumlarındaki siyaset örüntüsünün özellikleriyle ilgili bulunmaktadır: Bu toplumlarda elitleri ve kitleleri biraraya getiren bazı kişiselleşmiş geleneksel aracı yapılar **(linkage structures)** (kuryeler, emir subayları, din adamları, bürokratlar gibi) bulunmaktadır. Talepler kitleden elite elitten kitleye bu yapılar aracılığıyla iletilmekte ve siyasete katılma bu şekilde gerçekleşmektedir. Sözkonusu toplumlarda, Bill ve Leiden'in belirttiği gibi, siyasal partilerin ve parlamentoların ortaya çıkışı, bu katılma şeklini pek az değiştirmiştir.[52] Türkiye'de de tarikatların benzer siyaset örüntüsünün bir ögesi olarak işlev gördükleri ileri sürülebilir: Bir kere, Tarikat liderleri tüm seküler kurum ve yapıları olduğu gibi, siyaset aracısı seküler kurum ve yapıları da meşru görmemektedirler. İkincisi, partinin yasal bir çerçevenin parçası olması ve bu çerçevenin hükümlerine tâbi kalmasının, hareket serbestliğini sınırlayıcı etken olarak kabul edilmektedir. Bu durumda partinin bir gölge olgu olması veya tâli bir araç sayılması, dolayısıyla asıl rolün tarikatlar tarafından oynanması sözkonusudur.

Nitekim, MSP yöneticileri içinde müridleri (N. Erbakan, H. Aksay, K. Özal, F. Adak) bulunmasına karşın, Nakşibendi şeyhi ve İskenderpaşa Camii imamı Mehmed Zahid Efendinin, 1970 yılında Hamid Algar ile yaptığı söyleşide MSP'yi şöyle değerlendirmiştir:

> *Müslümanların siyasete katılması bir hata idi. Türkiye'de mevcut koşullarda İslami siyasal otoriteyi restore edecek herhangi bir girişim, başarılı bir sonucu garanti olmayan kan dökümüne yol açar. Buna karşılık, en iyisi İslâmi toplumu "gayrı resmi" bir şekilde yeniden kurmaktır ki, bu, eninde sonunda ve kaçınılmaz olarak İslami devleti doğuracaktır. Her şeye rağmen, MSP —en azından ilk şekliyle— ima ettiği siyasal fikirleri kesinlikle dışında bulunmadığı bu sosyal sürecin tâli siyasal bir ögesi olarak görülebilir.*[53]

Bunun yanında, MSP içindeki Nurcu grup da partiyi "toplumdaki İslâmcı birikimin tansiyonunu istenilen noktada tutabilmek için basınç ayar-

52 J.A. Bill-C. Leiden, **Politice in the Middle East,** (Boston, 1974), s. 26.

53 H. Algar, "The Nagshbandi Order in Republican Turkey", **Islam und Politik in der Turkei,** derl. M. Bruniessen-J. Blaschke, (Berlin, 1983), s. 13.

layıcısı" olarak nitelemiştir.[54] Örneğin, bu grubun liderlerinden A.T. Paksu, daha sonra istifa ettiği MSP hakkında şu eleştiriyi yapmıştır:

> *MSP'nin kuruluşu bir mektep hüviyetinde olmalıydı. Ve teşkilâta İslamın esasları ve bugünkü hadiseler karşısındaki bilgi ve hareket tarzı öğretilmeliydi. Neticeye varmaktan ziyade, vazifenin hak yolda sebat etmek ve tebliğ olduğu anlatılmalıydı. Yapılan bütün işlerde asıl gayenin ALLAH'A İTAAT ve İHLAS olduğu bilinmeliydi. Bunlar layıkı ile yapılmamış... MSP kurban edilmiştir. Yapılan hataları ve günahlar MSP'nin şahsında İslama verilerek (haşa) İslam zaafa uğratılmış ve kötülükler İslama atfedilmiştir.*[55]

Gerek Nakşibendilerin, gerek Nurcuların MSP'ye yönelttikleri eleştirilerin ortak noktası, MSP'nin "düzene" yaptığı muhalefet şeklinin "pasif" oluşu; MSP'nin düzenin bir "parçası" haline gelişidir. Fakat, bu eleştirilerin özelde MSP'yi aşan, genelde İslâmla ilgili bazı başka sebepleri de vardır ki, burada bunlara değinmek yerinde olacaktır. Bu sebeplerden birincisi, İslâmın Sünnî kolunun Şiî kolundan farklı olarak, devlet karşısında muhalif bir öge olarak bağımsız örgütlenmesinin olmamasıdır: Sünnî İslâm her zaman yönetenlere meşruiyet sağlayan, Şii İslâm ise muhalif geleneği temsil eden bir ideoloji olarak işlev görmüşlerdir.[56] Bu özellikleri, bulunduğu "düzende" "muhalif" konumda bir ideoloji olarak çalışsa bile, Sünnî geleneğin radikal bir tutum takınmasını önlemektedir. İkincisi, MSP'nin "şanlı tarih hastalığı"na yakalanarak[57] değişimin doğurduğu problemlere yanıt verecek bir ideolojiyi formüle edememiş olmasıdır: Şanlı geçmiş, yüce manevi değerler, dayanışma ve yardımlaşma ruhu, problemlerin hal çareleridir. Gerçi, "ağır ve millî sanayi hamlesi" gibi "maddi" çareler de önerilmektedir ama, bunun "maneviyat"la çelişkiye düşmeden nasıl gerçekleştirileceği somut bir şekilde açıklanmamaktadır.[58]

Bu bağlamda, MSP'nin her ne kadar Batı'da "sistem içi" mücadeleye yönelmiş dinci partilerden farklı olarak, "sistem üstü" mücadeleye yönelmiş bir parti simgesi yaratması sözkonusu olmuşsa da,[59] siyasal

54 Sarıbay, **Türkiye'de Modernleşme**, s. 207/dipn. 22.
55 G. Sevilgen, **MSP'de Dört Yıl**, (Ankara, 1979), s. 278-279.
56 Tibi, "The Renewed Role of Islam", **a.g.e.**, s. 9.
57 Algar, "The Nagshbandi Order", **a.g.e.**, s. 22.
58 Sarıbay, **Türkiye'de Modernleşme**, s. 110-129.
59 **A.g.e.**, s. 221.

sürece ilişkin sekülerizasyonu hiç bir şekilde geri çeviremeyeceği görülmüştür.

Siyasal kültüre ilişkin sekülerizasyonun "geri çevrilmesi" sorununa gelince: Sınırlı miktarda da olsa, görgül veriler, siyasal kültürün önemli ögeleri olarak yurttaşların; a) aynı siyasal topluluğa ait olduklarını hissettiklerini, b) ulusal siyasetin kendilerini ve günlük yaşantılarını etkilediğini düşündüklerini, c) din ve siyasetin toplumsal hayatın farklı alanlarını oluşturduğunu algıladıklarını göstermektedir.[60] Bunun yanında, toplumsal kültürde de dinsellik boyutunun giderek önemini kaybetmeye başladığını, gene görgül verilerden anlıyoruz. Örneğin Adana ovasında kadercilik, eğitim, aile ve kadın konularında insanların dünya görüşünü belirlemede din etkeninin birinci planda gelmediğini görüyoruz.[61]

Daha önce, geleneksel aile yapısının seküler kültürün aktarılmasında bir engel oluşturabileceğinden sözetmiştik. Fakat, elimizdeki sınırlı veriler bile, Türk toplumu için bu olasılığın da geçerli olmadığına işaret etmektedir. Örneğin, Türk bürokrat elitlerin siyasal toplumsallaşmasında okul aileden çok daha önemli bir rol oynadığı gibi;[62] aslında değişen toplumla birlikte ailenin geleneksel işlevleri de değişmektedir.[63] Bunlar, siyasal kültüre ilişkin sekülerizasyon sürecini geriye değil, ileriye doğru işleten dinamik oluşumlardır.

VIII

Cumhuriyet rejimiyle birlikte Türkiye'de İslâma esasen kişilerin meselesi olması gibi, siyasal niteliği bulunmayan bir rol verilmiştir. Yalnız siyasal bakımdan oldukça modernleşmiş toplumlarda bile, din, insanların siyasal davranışlarını belirleyen faktörlerden biri olabilmektedir. Bundan dolayı, İslâmın da aynı şekilde bir faktör olmak istemesine şaşmamak gerekir. İslâmın Türkiye'de zaman zaman "yeniden canlanması"nın temel sebeplerinden birisi budur. İkinci bir sebep, merkezci-elitist yönetim anlayışının (yeni bir toplum kurmada ne kadar işe yaramışsa da)

60 İ. Turan, "The Evolution of Political Culture in Turkey", **Modern Turkey: Continuity and Change,** derl. A. Evin, (Leverkusen, 1984).

61 M. B. Kıray, "Toplum Yapısı ve Laiklik", **Reşat Kaynar'a Armağan,** (İstanbul, 1981) 6 (1983).

62 M. Heper-E. Kalaycıoğlu, "Organizational Socialization as Reality Testing: The Case of the Turkish Higher Civil Servants", **International Journal of Political Education,** 6 (1983)

63 N. Erder ve diğerleri, **Türkiye'de Ailenin Değişimi: Toplumbilimsel Yazılar,** (Ankara, 1984).

sosyal ve siyasal yapıda meydana getirdiği bazı boşluklardır. Osmanlı-Türk siyasal hayatında merkez-kenar ilişkisinde varolan bir takım kopukluklar günümüze de miras kalmıştır. İslâm bu kopuklukları kenar açısından gidermenin simgesel bir ifadesi olmaktadır. Son bir sebep, Mardin'in belirttiği gibi, hızla artan nüfusun geniş bir yetişkin yaş grubunu ideolojiler için hayati kılmış olmasıdır. İslâm da bu gruba hitap etmek istemekte, seküler ideolojilerle, bu arada Marxismle yarışmaktadır.[64] Bu yarışmada hızlı değişimin kitleleri içine düşürdüğü sosyo-ekonomik yoksunluk duygularının bir kısım insanı İslâma yöneltmesinde, İslâmın "yerli" bir ideoloji sayılması, temel etkendir diyebiliriz. Bu açıdan, İslâm, bir yandan tarikatlar aracılığıyla esas olarak sosyal süreç içinde; öbür yandan siyasal parti aracılığıyla siyasal süreç içinde seküler yapıları bazen zorlayabilmektedir. Ama, Türkiye'de çok uzun bir sürecin ürünü olan seküler yapı ve güçler, bu zorlamalardan yıkılmayacak kadar sağlam köklere sahip bulunmaktadır.

64 Ş. Mardin, "Religion and Secularism in Turkey", **Atatürk: Founder of a Modern Turkey,** derl. A. Kazancıgil-E. Özbudun, (London, 1981), s. 217-218.

Toplum ve Bilim 29/30 Bahar - Yaz 1985, 65 - 78

Arap Protesto ve Direnişinde Form ve Anlam

*Edmund Burke**

1. PROTESTO HAREKETLERİNE METİNSEL YAKLAŞIM

Ortadoğu siyasasında İslamın rolü üzerine çalışmalar son on yılda önemli gelişmeler gösterdi. Ama hâlâ yapılması gereken çok şey var. Eğer şimdi bulunduğumuz noktadan daha ileri gitmek istiyorsak, özellikle, Ortadoğu'nun sosyal tarihiyle kültürel tarihi üzerine çalışmalar arasındaki bağlantıların daha bütünsel biçimde geliştirilmesi gerekir. Bu deneme, sözkonusu bağlantıları incelemede bir yol olarak Arap dünyasındaki sosyal hareketlerin karşılaştırmalı tarihi üzerine çalışmalar için bir yaklaşımın anahatlarını ortaya koymaktadır. 1750-1950 dönemi boyunca Arap dünyasındaki protesto ve direniş konusunda sürmekte olan bir araştırmadan çıkarıldığı için, konuyu tüm yönleriyle irdeleme iddiasında değildir. Bu sayfalarda ortaya getirilen konuların daha ayrıntılı incelenmesi konusunda okur o çalışmaya başvurabilir. Sosyal hareketlerin araştırılmasının —dikkatleri protesto ve direnişin (yalnızca ideolojisi değil) tarihsel praxisi (uygulayımı) üzerinde odaklaştırdığı için— Ortadoğu'da siyaset ve din arasındaki ilişkinin yorumlanmasında egemen çerçeveleri darmadağın edecek güçte olduğunu savunuyorum. Bu makalenin amacı, bu ifadenin doğruluğunu gösteren yönlerden bir bölümünü işaret etmektir.

Bu çalışmanın ele aldığı genel sorun, Ortadoğu siyasasında dinin

* University of California, Santa Cruz

rolüdür. Pek iyi bilindiği gibi, hem klasik İslami devlet kuramında hem Avrupa sömürge literatüründe bu rol temel ilkedir. Tek tek yazarlar arasındaki belirli farklılıklara karşın, her ikisinde de İslam, toplumu bir arada tutan sosyal çimento olarak sunulmaktadır. Dahası, her ikisi de, devlet biçiminin İslâm doktrininde belirlenmiş olduğunda hemfikirdirler.

Müslümanlarca bu genellikle şöyle sunulur. Hem Sünniler, hem Şiiler İslamın kaynağını —özellikle Peygamber döneminde Medine'de gelişen İslâmi **ümmet**i ve onu izleyerek İslâmi devlet yönetiminin normatif temelini kuran ilk dört **Raşidün** halifesinin egemenlik dönemini— gözetirler. Sünniler için özellikle Raşidün yönetim modeli, Şiiler içinse imamlık Müslüman toplumlarının yönetimi için özel model statüsündedirler. Bu devlet doktrini, El Mawerdi'nin halifelik kuramı gibi klasiklerde kutsal sayılmaktadır.[1] Buna göre, tüm Müslüman toplumların, kendilerini doğru yolda tutacak bir **emir**i (amir) veya **imam**ı olmalıdır; hiç emir olmamasındansa, yoz bile olsa bir emir bulunması daha hayırlıdır. Azınlıkta kalan bazı farklı görüşlerin ortaya çıkmasına karşın (özellikle 16. yy.'dan itibaren) çoğu İslam alimi gelenek içinde isyana yer bulunmadığı görüşünü korumuştur.

Batılı bilginler de bu görüş birliğine katılma eğilimindeydiler.[2] Sosyal sükuneti, mevcut yönetimi (hatta tüm geleneksel değerleri) desteklemeyi tümüyle bu kuramın kaçınılmaz sonucu olarak görmeye yakındılar. Sonucun, dış etkilere kapalı ve siyasi tartışma potansiyelini büyük ölçüde kısıtlayan bir söylem **(discourse)** olduğunu ileri sürüyorlardı. Böylece "doğu depotizmi"nin doktrin temeli İslami devlet kuramlarına iyice yaslanıyordu. İslam toplumlarında din, iktidar ve devlet arasındaki ilişkiler konusunda başlıca Batılı yorumlar, Müslüman toplumlarında (en azından kuramsal olarak) büyük bir güce sahip yöneticilerin ve bürokrasilerin egemen olduğu görüşündedirler. Hem İslami devletlerin yönetimin babadan oğula geçtiği patrimonializmin neredeyse katışıksız türleri olduğu görüşündeki Max Weber'in, hem de İslam toplumlarının Asya tipi üretim tarzının örnekleri olduğu görüşündeki Karl Marks'ın takipçileri temelde bu modeli kullanırlar. Onlara göre, devlet egemenliğinin mutlak olmasını yalnızca toplumun daha küçük kapalı **(self-contained)** birimlere (kabile, klan, lonca, Weberciler için **turuq**, Marksistler için köylere) bölünmesi engeller. Ortadoğu toplumlarının farklılıklarını **(peculiarities)**

1 Bakınız, H.A.R. Gibb, "Al Mawardi's Theory of the Caliphate," **Studies on the Civilization of Islam** (Boston: Beacon, 1962), s. 151-165.

2 Yeni bazı örnekler için, bakınız, Hamid Enayat, **Modern Islamic Political Thought** (Austin, Texas: University of Texas Press, 1982), ve Marshall G.S. Hodgson, **The Venture of Islam** 3 cilt, (Chicago: The University of Chicago Press, 1975).

açıklayabilmek için sık sık mozaik görüntüsüne başvurulur. Çünkü kuram bir denge modelidir, meşruiyet sorunları geçersizdir ve gerçek değişim olanaksızdır. Bu kurama göre, Ortadoğu'da elitler az,[3] politika bir oyun[4] ve güdüm ile yozlaşma siyasi sistemin ana çizgileridir. Tanım gereği, böyle bir toplumsal manzarada ayaklanmalar seyrek ve önemsizdir. (Zaten bu kuramla başka türlü olabileceğini düşünmek zordur.)

Durum böyleyse, 1750-1950 dönemi boyunca Arap toplumlarında toplumsal huzursuzluk anlarında neden onca delegasyon veya şikayet mektubu gönderildiğini ya da neden yöneticilerin kendilerini sorumluluktan sıyırıp suçu memurlarının üstüne atmak yerine o kadar ayrıntılı önlemler aldıklarını anlamak çok güçtür. Ama 19. yüzyıl boyunca Arap dünyasındaki muhalefet ve direnişin tarihsel uygulayımın incelenmesi, bu muhalefetin hiç de önemsiz olmadığını ve direnenlerin taleplerinin yetkililerce çoğu kez ciddiye alındığını gösterir. Bu devletler gerçekten birer doğu despotizmi olsalardı, kuram gereğince delegasyonlara veya taleplere hiç de ihtiyaç kalmaması gerekirdi: çünkü bu takdirde egemen, ülkeyi buyruklarla yönetecek ve herkesin onun sarsılmaz iradesi önünde eğilmesi gerekecekti. Gerçekteyse, bu delegasyonların varlığının da ima ettiği gibi, Ortadoğu toplumları yönetenlerle yönetilenler arasında ne kadarın dayanılmaz olduğu konusunda bulunan zımnî ahlakî anlayışlara göre yönetiliyordu.

Bu anlayışların temelinde, **şeriatta** ve toplum genelinde bulunduğu biçimiyle, adalet kavramı yer alıyordu. Müslümanlar için, adaletsiz bir dünyada adalet aramak başlıca bir toplumsal görevdir. Adalet mücadelesi yalnızca bireylerin değil, tüm toplumun da (yani son tahlilde devletin de) yükümlülüğüdür. Bu mücadeleye **cihad** denir. Bu, "Emir bi-l-Ma'ruf ve nahi 'an el münker" (İyiliği hakim kılınız ve kötüden sakınınız) biçimindeki Kur'an buyruğunun uygulanmasıyla gerçekleştirilirdi. Bu ayetin uygulanmasının en büyük güvencesi kaosu önleyerek ve toplumun iyi işlemesini düzenleyerek yol gösterecek bir emirin varlığıydı. Emir olmazsa toplum sürekli tehlikede olurdu.

Pratikte toplumda adalet, **muhtesib**liğin varlığıyla sağlanırdı. Muhtesib, devletin pazaryerinde düzeni sağlamakla (özellikle fiyat, ağırlık ve ölçülerde hile yapılmamasını gözetmekle) ve daha genel bir deyişle kamu ahlakını korumakla görevlendirdiği bir memurdu. Pazaryerinde tahıl fi-

3 Ölen Irak Başbakanına atfedilen şu söz çok tipiktir: "İskambil destesi inceyse, sık karıştırılmalıdır."

4 Araplar-arası politika için, köklü futbol takımları arasındaki ezeli rekabet benzetmesini yapan açıklayıcı önsözü için bkz., Malcolm Kerrin **The Arab Cold War** (Londra ve New York: Oxford University Press, 1970), ikinci baskı.

yatlarını yakından izlemek ve istifçiliği, karaborsayı önlemekle o sorumluydu[5]. Ama görevini kötüye kullanma olasılıkları ve insan karakterindeki zayıflıklar, muhtesibin görevini her zaman eksiksiz yerine getirmesini engelleyebilirdi; gerçekten, sık sık onların tutumlarından yakınmalar olurdu. Üzerinde durduğum konu hiç de muhtesiblerin görevlerini gerektiği gibi yerine getirip getirmedikleri değil. Hatta çoğu kez yerine getirmediklerini varsayabiliriz. Ama asıl dikkat çekmek istediğim, salt böyle bir konumun varlığının bile bir kamu güvenliği anlayışının varlığını belirtmesiydi. Bu kurum, emirin, ona dayanarak memurları aracılığıyla adaletin yürütülmesini ve İslami yaşam tarzının korunmasını sağladığı zımni bir toplumsal sözleşme oluştururdu.

Buraya dek anlatılanların özeti şu: Gerçekten Batı Avrupa Hıristiyanlığının ahlaki ekonomi nosyonunun bir benzeri İslamlıkta da vardı ve şeriatın uyanık bir Müslüman yönetici tarafından uygulanmasının merkezinde bu nasyon yer alıyordu.[6] Özellikle, şeriata göre yönetim, insanları için uygun bir dizi doğrudan ekonomik önlemleri uygulamakla yükümlüydü. Bunlar arasında tefeciliğin yasaklanması, yalnızca Kur'an'ın izin verdiği vergilerin salınmasını yalnızca Kur'an'ın onayladığı paranın resmen tedavüle sokulmasını, Müslüman olmayan azınlıkların ve yabancıların toplumdaki bağımlı konumlarını kabul etmesini sayabiliriz. Ek olarak, pazardaki tahıl fiyatlarının uygun bir düzeyde tutulmasını sağlamanın da yönetimlerin görevi olduğu yolunda genel bir anlayış da vardı.[7] Bu yükümlülükler birarada ele alındığında toplumun ahlaki temelini oluşturan bir İslami toplumsal anlaşma meydana getirirler.

Bu yükümlülüklerin babadan oğula geçme özelliği, dikkatli okuyucunun gözünden kaçmayacaktır. Bunlar, yönetici tarafından, halkın diretmesi nedeniyle değil, şeriatın buyrukları gereğince göz önünde bulundurulurdu. Ekonomik adalet açıkça ayaklar altına alınınca 18. yüzyılda ayaklanan İngiliz halkı da, benzer biçimde, dinin kutsal saydığı başkaldırma hakkına dayanmıştı.[7] Müslüman kardeşlerininki gibi, onların eylemleri de daha yüksek rütbeli yetkililerce desteklenmişti. 18. yüzyıl İngiliz ayaklanmaları örneğinde Edward Thompson'ın gösterdiği gibi, bu

5 **Muhtesiblik** konusunda, bakınız, Pedro Chalmeta, **El Senor del Zoco en Espana,** (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1973).

6 İngiliz örneği için, bakınız, E.P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century," **Past and Present,** Sayı 50 (1971), s. 76-136.

7 Mısır örneği için, bakınız, Ira M. Lapidus, "The Grain Economy of Mamluk Egypt," **J.E.S.H.O.** Sayı 12 (1969), s. 1-13. Ayrıca, Boaz Shoshan, "Grain Riots and the Moral Economy: Cairo, 1350-1517," **Journal of Interdisciplinary History,** sayı 10, 3 (1980), s. 459-478.

ataerkil ideoloji hem ayaklananlar tarafından, hem de kendi çıkarlarını savunanlar tarafından kullanılmıştır. Kısacası bu, uygulanması gereken bir ilkeler dizisi olmaktan çok, aşılması gereken bir simgeler yığınıydı. İlerde göreceğimiz gibi, Arap isyancıların —benim deyişimle— "İslami ahlak ekonomisi"nin simgelerini kendi taleplerine uygun biçimde yorumlamalarında da bu durum büyük ölçüde geçerliydi.

Edward Thompson, tutucu tarihçilerin isyancıları bize düşünceden uzak, ama onları otomatik olarak şiddete yönelten boş mideli insanlar biçiminde sunduğunu savunur. Batılı tarihçilerse tam tersine, ayaklanma hareketleriyle uğraştıkları zaman, isyancıları bize düşünceleriyle verir, ama maddi gereksinmelerinden hiç söz etmezler; onların isyancıları da tümüyle beyindir, ama hiç mideleri yoktur. Her iki durumda da hem kafaların, hem midelerin içeriği analiz edilebilecek kadar ciddiye alınmamıştır. Ne tür düşünceler insanları egemenlere meydan okuyacak kadar canlarını tehlikeye atmaya yöneltmektedir, diye sorabiliriz. Bu sorular, Ortadoğu'daki toplumsal hareketlerin incelenmesinde temel bir yaklaşım farklılığının çerçevesini oluşturur. Bunların entelektüel kaynaklarına başka yerlerde de rastladım.[8]

2. ARAP PROTESTOSUNUN KALIPLARI, 1750-1925

İncelediğimiz dönem, uzun 19. yüzyıl diye adlandırılabilir.[9] Bu dönem, inceleme amacıyla birbirinden farklı üç bölüme ayrılır: 1) 1750-1839, ekonomik bütünleşme; bölgesel siyasi liderler, merkezî devlet aygıtı ve kentli nüfus arasında siyasi çatışma dönemi; 2) 1840-1880 arasındaki, önemli idari reform çabalarıyla **(Tanzimat)** kırsal alanın dünya pazarlarıyla bütünleşmesinin (ve bu değişimlerin devlet, büyük toprak sahipleri ve köylüler arasında zorunlu kıldığı çok sayıda yeni düzenlemelerin) belirlediği dönem; 3) 1880-1925 dönemi, devletin güçlenmesi Avrupa etkinliğinin kurulması ve geniş bir temele dayanan direniş hareketlerinin ortaya çıkışı ile belirginleşen "liberal dönem."

Direniş dalgasının 1820'lere dek süren ilk hareketleri hemen tümüyle kentlerde görüldü. Bu hareketler özellikle Mısır ve Suriye'de odakla-

8 Bakınız, benim "Islam and Social Movements: Strategies and Outcomes," E. Burke ve I.M. Lapidus'ün hazırladığı **Islam and Social Movements** (yayınlanmak üzere. 1985) içinde.

9 Bu bölümdeki malzeme, 1983 Aralık'ında American Historical Association Yıllık Toplantısına sunduğum yayınlanmamış tebliğim "Protest and Resistance in the Arab World, 1750-1950"den alınmıştır.

nıyordu. Bunlar, (Lapidus'un incelemiş olduğu[10] eski tahıl ayaklanmaları biçiminden çıkıp Memluk sistemine yönelik daha politik tehditlere dönüsmekteydiler.[11] 1798'de Napoleon'un keşif kuvvetlerinin karaya çıkmasıyla, bu huzursuzluk gösterileri —1805'te Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın iktidara gelmesine yol açan yoğun halk mücadelesine varmadan önce— Fransız egemenliğine karşı bir yurtsever direniş hareketi haline geldi. Bu patlamaların en önemlilerinin Mısır'da ortaya çıkması hiç de tesadüfi değildi, çünkü Memluk rejiminin baskısı en çok burada hissediliyordu ve dünya ekonomisine en açık olan da Mısır ekonomisiydi.[12] [13] [14] Bu derece iyi bilinmese de benzeri kent ayaklanmaları aynı dönemde Suriye'de, özellikle Halep ve Şam'da da görüldü. 1725, 1730, 1738, 1743, 1757, 1771 ve 1831'de Şam'da, 1730, 1750, 1814 ve 1815'te Halep'te önemli ayaklanmalar çıktı. Bu kentli halk hareketleri literatürde yaygın bir biçimde tartışılmıştır.[15]

Ayaklanmaların Ikinci dalgası yüzyıl ortalarında görüldü. Bunlar büyük köylü ayaklanmalarıydı; öncelikle eski tarım sisteminin kalıntılarına yönelikti, ama aynı zamanda reforma niyetli hükümetlerin giderek artan mali baskılarına da karşıydı. Bu ayaklanmalar arasında Lübnan'daki büyük Kisrevan köylü isyanını (1858-61), 1864'teki Tunus ihtilalini ve Cezayir'deki 1871 Mokrani ayaklanmalarını sayabiliriz. Ayrıca Filistin'de (1852 ve 1854), Suriye'de (1852, 1854, 1862-64, 1865-66), Cezayir (1864-67) ve Fas'ta da daha küçük patlamalar oldu. Bu ayaklanmalar tarımın tedricen ticarileştirilmesine ve kırsal alanda merkezî yönetimin giderek artan etkinlikte yaygınlaşmasına karşı tepkiler olarak nitelenebilir. Hoşnutsuzlukların en yoğun ve eski sistemin güçsüzlüklerinin en belirgin olduğu Lübnan'da ayaklanmalar feodalizmin yıkılışı ve modern Lübnan ta-

10 Yazarın **Muslim Cities in the Later Middle Ages** (Cambridge, Masschusetts: Harvard University Press, 1967) adlı kitabına bakınız.

11 Bu geçiş üzerine, bakınız: André Raymond, **Artisans et Commerçants du Caire au 18e Siècle,** iki cilt, (Şam, Institut Français de Damas, 1974).

12 Kahire ayaklanması için, çeşitli yayınların yanısıra, bakınız: André Raymond, "Quartiers et Mouvements Populaires au Caire au 18e Siécle," P.M. Holt'un yayına hazırladığı **Political and Social Change in Modern Egypt,** (Londra, 1968) içinde, s. 104-116.

13 Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, "The Role of the Ulama in Egypt during the Early Nineteenth Century", P.M. Holt (ed.) **op. cit.** içinde.

14 Gabriel Baer, "Popular Revolt in Ottoman Cıro," **Der Islam**, sayı 54, 2 (1977), s. 213-242.

15 Suriye üzerine bakınız: Abdelkarim Rafeq, **The Province of Damascus,** (Beyrut, 1970) ve Herbert Bodman, **Political Factions in Aleppo, 1760-1826,** (Chapel Hill, Kuzey Carolina: University of North Carolina Press, 1963).

rihinin başlamasıyla sonuçlandı.[16] Tunus'ta 1864 Bin Ghadihim ihtilali reformcu hükümetin sert mali kısıtlamalarına ve Tunus ekonomisinin dışa açılmasına bir tepkiydi. Yönetim, ancak bu ayaklanmanın bastırılmasından ve iktidarın sağlamlaştırılmasından sonra yeni vergilerin zorla kabul ettirebildi.[17] Cezayir'de 1872'de Mokrani ayaklanması bastırıldıktan sonra Fransızlar, **Code de l'Indigénat** (Yerlilik Hakkı Yasası) diye bilinen baskıcı mali ve hukuki sistemi, Doğu Cezayir'deki Müslüman kırsal seçkinlerin kalıntılarını ortadan kaldırarak kabul ettirebildiler.[18] Bu ayaklanmaların başlıca sonucu, kırsal kesimde yeni bir güçler koalisyonunun iktidarını pekiştirmek oldu —bölgesel güç sahipleriyle işbirliğine giren kent temelli toprak sahipleri ve tefeciler bölgesel güç kazanırken eski tarım ve aşiret güçleri dağıtılıp ezildi. — Yüzyıl ortası ayaklanmalarının bastırılması kırsal kesimde yeni yasal düzenlemelerin hızla yaygınlaştırılmasına olanak verdi.[19]

Birinci Dünya Savaşı'nın ve onunla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun sonu, yeni bir siyaset üslubunun ve yeni halk hareketi biçimlerinin başlangıcını işaret eder. Varlığı değişim güçlerini kanalize etmekte etkili olan Sultan-Padişah buyruğundaki Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman üstünlüğüne dayanan eski siyasi çerçeve tümüyle çöktü. Siyaset ve kimlik konusundaki eski varsayımlar geçerliliklerini yitirdi. Savasın hemen arkasından gelen anti-sömürgeci kitle ayaklanmaları bir çağın bitimini ve yeni bir dönemin başlangıcını haber veriyordu. Bu anti-sömürgeci ayaklanmalar arasında Mısır'daki 1919 **Thawra**sını, 1920 1920 Irak ayaklanmalarını, Suriye'deki Dürzî ayaklanmasını (1925-27), Libya'da Ömer Muhtar direnişini, Fas'taki Abdülkerim ayaklanmasını (1921-25) ve 1936-39'daki Filistin genel grevi ve ayaklanmasını sıralayabiliriz. Bu hareketlerin ayırdedici bir özelliği, bölgeleri değil tüm ülkeyi, yalnızca köylü ya da kentli grupları değil seçkinlerle halk güçlerinin koalisyonunu kapsamaları ve yeni örgütsel ve ideolojik yöntemlerle donanmış olmalarıydı. Bunların bastırılmaları kısa vadede sömürge yönetimlerinin güç-

16 Kisrevan ayaklanması için, çeşitli kaynakların yanısıra, bakınız: D. Chevallier, "Aux Origines des Troubles Agraire Libanais en 1858.", **Annales** sayı 14 (1959) s. 35-64. ve Y. Porath, "The Peasant Revolt of 1858-61 in Kisrawan." **Asian and African Studies,** sayı 2 (1966), s. 77-157.

17 1864 Tunus Ayaklanması için, bakınız: B. Slama, **L'Insurrection de 1864 en Tunisie,** (Tunus: Maison Tunisienne d'Edition, 1967).

18 Bakınız, Louis Rinn **Histoire de l'Insurrection de 1871,** (Cezayir, 1891).

19 Osmanlı toprak kanunu 1858'e dayanır ve yüzyılın sonuna dek Maşrik'te giderek kurumlaşmıştır. Magrip'te ise, ortam, —Torrens Yasasına uygun— daha kapitalist düzenlemelerin yaygınlaşması için temizlenmiş, eski kollektif ayrıcalık sistemleri bir yana bırakılmıştır.

lenmesine yol açtığı halde, ayaklanmalar, savaş sonrası milliyetçiliğinde ortaya çıkacak siyasi güçlerin ilk işaretlerini veriyordu.

Bu özet incelemede üç ana noktaya dikkat edilmesi gerekir. Birincisi, mutlak hakim yöneticileri ve boynu kıldan ince fellahlarıyla yüzeysel Arap toplumu imajının tersine, Arap dünyasında halk huzursuzlukları ve direnişleri hiç eksik olmamıştır. Tüm dönem boyunca, büründükleri kalıplar zaman ve yer bakımından süreksiz de olsa, toplumsal hareketler görürüz. Arap toplumsal hareketleri üzerine çalışmalar yeni başladığı halde, Arap kitlelerinin edilginlik ve eylemsizliklerini kabul eden eski kavramların (nosyonların) yeniden gözden geçirilmesi gerektiği şimdiden ortaya çıkmıştır.

Vurgulanması gereken ikinci bir nokta, Arap dünyasında yalnızca protesto ve direniş geleneklerinin varolduğu değil, aynı zamanda (giderek daha net bir biçimde) bu protesto ve direnişlerin bölgedeki eski tarımsal yapıların dönüşümünde önemli bir rol oynayabildiği ve sık sık da oynadığıdır. Bu çatışmalar, eski sistemin bazı bölgelerde güçlenmesine yol açmaktan, başka yerlerde zayıflamasına neden olmaya dek varan farklı özellikte sonuçlar doğurmuştur. Başkaldırılar hiçbir yerde eski sistemi tümüyle parçalamayı başaramamışlardır. Ama bu onların önemlerini hiç de azaltmamaktadır.

Son olarak, incelenen dönem süresince Ortadoğu'daki protesto ve direnişlerin ideoloji, örgütlenme ve stratejilerinde önemli değişikliklerin gerçekleştiğini vurgulamak gerekir. Dahası, değişen protesto kalıpları bizzat Arap toplumunun dönüşümüyle bağlantılıydı; Ortadoğu'nun dünya ekonomisiyle bütünleşmesi, Osmanlı İmparatorluğu tarımsal yapısının dönüşümü ve Avrupa egemenliğinin kuruluşu. Bu değişimlerin yarattığı çıkar çatışmaları bugün bile sürmekte olan muhalefet ve direniş hareketlerine yol verdi.

3. ARAP YIĞINLARI 1750-1925: KALABALIK NE YAPTI?

Bu bölümde, yığın eylemlerine özel bir önem vererek protesto kalıplarının değişimini ele alacağım. Göreceğimiz gibi, başkaldıranların ne yaptığı ve eylemlerinin neye işaret ettiği dönem boyunca değişime uğramıştır.

Bu amaçlarla, dikkatleri birkaç hareket üzerinde toplayacağım: 1750-1830 döneminde Kahire ve Şam'da görülen kent muhalefet hareketleri, 1864 Tunus ayaklanması, 1907-12 Fas isyanları ve son olarak I. Dünya Savaşı sonrası dönemde çıkan ayaklanmalar. Her olayda, yığınların ne

yaptığıyla ilgileneceğiz. Yer darlığı nedeniyle, başlı başına tam anlamıyla ikna edici olabilecek daha ince ayrıntılar üzerinde duramayacağız. Yine de, burada anahatlarıyla sunacağım yaklaşımın anlamlı olacağı umudundayım.

18. yüzyılın ikinci yarısında Mısır ve Suriye kentlerini (ve bir dereceye kadar bölgedeki başka yerleri) sarsan toplumsal hareketler, morfolojileri ve simgesel dilleri bakımından yüzyıllar önce yaşanmış toplumsal hareketlerden pek farklı değil gibidir. Ama, toplumdaki geçim sıkıntılarından kaynaklanan daha önceki hareketlerden farklı olarak, 1750 sonrası kent ayaklanmaları yeniçeri/Memluk mali yolsuzluklarına karşı ortaya çıkmıştı. Daha sonra, toplumsal hareketlerin aşağıdaki değerlendirmesinin de göstereceği gibi, yığınların öfkesinin hedefleri de, bu öfkenin büründüğü biçimler de zaman içinde tedrici bir kayma gösterdi. Arap dünyasında karşı çıkışın ifade edildiği kültürel formlardaki gizli değişimler de, görünümünde kesinti yaratan etkenler gibi **(causal agents)** bizzat Arap toplumunun yavaş dönüşümüne bağlı görünür. Değişen protesto kalıplarının doğasını iyi anlayabilmek için yığın eylemlerinin tür ve biçimleri hakkında sağlam bir fikir sahibi olmak gerekir. 18. yüzyıl sonunda Kahire'yi sarsan ayaklanmalar üzerine aşağıdaki ayrıntılı tartışma bu nedenle alıntılanmıştır.

O sıralarda Kahire'de yığınlar neler yapmıştı? Raymond bu konuda tipik bir senaryo anlatır[20]:

> *Yığınlar Büyük Ulu Cami'ye akar, işgal edilen minarelerden herkesi direnişe davet eden ateşli çağrılar duyulur, davullar çalınır, dükkanlar kapattırılır, büyük meydanda ve kent kapılarında toplanır, şeyhlerini öne sürerek yetkililere yaptıkları hataları düzelttirmek için müdahale ettiklerini haykırırlar; bir yürüyüş kolu oluşturulur; ulema —çoğu kez ölgün— yürüyüş kolunun başına geçirilir ve durumu yetkililere anlatmak üzere Kaleye* (Citadel) *(Hükümet Konağına) gidilir. Eğer olumlu bir karşılık verilirse şeyhler kefil gösterilir; göstericileri yatıştırmak ve dağılmalarını sağlamak gibi kimi zaman pek nazik olan bir görev de şeyhlere düşer. Bunlar, ulema için hem halkın, onların kendi çıkarlarına ihanet ettiklerini düşünebilecekleri, hem yöneticilerin onların halkın heyecanını gizliden gizliye körüklemekle suçlayabilecekleri zor anlardır.*

Paris gibi, Kahire de köklü bir ayaklanma geleneğine sahipti. Ayaklanma dönemlerinde dükkânların önündeki büyük taş tezgâhlar çarşının

20 Raymond, **a.g.e.**, II, s. 432.

dar sokaklarında barikat olarak kullanılırdı. Kahire'yi sarsan 1798, 1800 ve 1805 halk hareketleri, Napoleon'un Mısır seferine katılan Fransızlara Fransız İhtilâli günlerini ve Paris halkının ayaklanmalarını anımsatıyordu: "İnsan, Fransa'da Devrimin ilk günlerindeki aynı coşkunun egemen olduğunu görüyordu."[21]

Eğer Mısır ve Suriye protesto hareketlerine bu açıdan yaklaşırsak, simgesel bir dünyayla karşılaşırız; en küçük harekette bile büyük anlamlar yüklüdür. Bunlarda Mısır'lı ve Suriye'li göstericilerin dayandıkları ahlaki çerçeveyi görebiliriz. Bu törensel dramın sahnelendiği tiyatro, kentin en büyük camiiydi. Kalabalığı toplamakta kullanılan uzun pirinç borular, barış dönemlerinde daha çok Ramazan'da kullanılırken davullar genellikle dinî yürüyüşlerde görülürdü. Önemli bir nokta da toplanan yığınların ilk hareketinin, yüksek ulemaya gidip onları taleplerinin haklılığına ikna etmeleri olmasıydı. Bu aşamada görülen pazarlık dönemi genellikle uzun sürer ve (Raymond'un senaryosunun da ima ettiği gibi) şiddete yol açabilirdi. Sonra bir hoşnutsuzluklar listesi hazırlanırdı. Bu liste dinî bir üslupla kaleme alınır, kalabalığı oluşturan farklı grupların ortak görüşlerini yansıtırdı. Kur'an öğretmenlerinden, öğrencilerinden ve küçük cami görevlilerinden oluşan alt ulema kesiminin **(lesser ulema)** rolü bu aşamada çoğunlukla belirleyiciydi.[22] [Çıkarları genellikle varlıklı tüccarların, ve yeniçeri/Memluk kurumlarınınkiyle kesişen yüksek ulema ile çıkarları halk kesimlerininkiyle çakışma eğilimindeki alt ulema kesimi —muta'mimin (sarıklılar)— arasında bir ayırım yapmakta direnmekte haklıdır.] Ancak bu liste hazırlandıktan sonra kalabalık sessiz bir yürüyüşle dar sokaklardan Kaleye (Hükümet Konağına) doğru harekete geçerdi. Davullar ve Sufi tarikatlarının bayrakları göze çarpardı. Mısır örneği, gösterici kalabalığının yakın çevreden toplandığını, başlıca esnaf ve zanaatkârla öbür gruplardan oluştuğunu göstermektedir.[23] Daha sonra yakındıkları konular, yürüyüşe katılan ulema tarafından yetkililere sunulurdu.

Bu örnek üzerinde biraz uzunca durdum, çünkü dönemimizin başında yer alan kent protesto biçimlerinin özellikle ayrıntılı bir örneğiydi bu. Görüleceği gibi, Mısır ve Suriye toplumsal hareketlerinde gözlemlenen kalıpların çoğu (sık sık oldukça değişik biçimlerde de olsa) dönemimiz boyunca görülen öbür hareketlerde tekrar tekrar kullanılmıştır.

21 Georges Douin, **Mohamed Aly: Pacha du Caire: 1805-1807**, (Kahire, 1926), No: 32.
22 Baer, **a.g.e.**
23 18. yüzyıl ortalarına varıldığında, eski Memluk kaynaklarında **zu'ar** ve **harafiş** olarak anılan örgütlü gençlik çetelerinin yerini esnaf, zanaatkâr ve Memluk halkının alt tabakaları almaya başladı.

1864'te, ana toprak vergisi **mejba**nın önce iki, sonra dört katına çıkarılmasının ardından, Orta Tunus'ta büyük bir isyan başladı.[24] Bölgesel olarak liderinin adıyla anılan Bin Ghadihim ayaklanması, yarım yüzyıllık idari reformların, artan Avrupa müdahaleciliğinin ve tarımın ticarileşmesinin sonucu olarak çıktı. Birkaç ay içinde, Sahil ve Mecerda Vadisinin —aralarında Kayruvan ve Sfax da olmak üzere— çoğu kent ve kasabalarına yayıldı. İsyan iç step bölgelerinin köylüleri arasında başlamış, ama çok geçmeden kentlere sıçramıştı; yetkililer denetim güçlerini yitirmişlerdi. Ayaklanma dokuz ay sürdükten sonra ancak Avrupalıların kuvvet gösterisi ve askerî şiddetiyle bastırılabildi.

Asilerin talepleri ve eylemleri Kahire ve Şam yığınlarınınkine benziyordu. Her kentte, isyan, çevre köylülerin ve pastoralistlerin kent surlarına varmalarıyla başlamıştı. Gelenler, kente, güçlerini kendllerininkiyle birlestirmeleri çağrısında bulunuyor, kentte de büyük ve yönetime karşı bir kalabalık en büyük camide toplanarak ne yapılacağına karar veriyordu. Bu toplantılarda dinî yetkililer (bazı durumlarda sivil yetkililer de) yığınlar tarafından Beyin egemenliğini reddetmeye ve geçici idari komiteler kurmaya zorlanıyordu. Simgesel olarak bunu göstermek üzere kent anahtarları güvenlik için komiteye veriliyordu. Komite, birçok ayaklanma öncüsünün yanı sıra ulema ve tarikat liderlerinden oluşuyordu. Görevi ise düzeni sağlamak ve asllerin sözcülüğünü yapmaktı.

Başlangıçta isyancıların talepleri **mejba, maks** ve nefret edilen öbür yeni vergilerin kaldırılması anayasanın ve muhtelik (karma) mahkemelerin* ilgası üzerinde odaklaşıyordu. Ama birkaç ay içinde büyük bir tırmanma göstererek yukardakilerin yanı sıra genel affı, yabancıların ayrıcalıklarının kaldırılmasını, şeriat hükümlerinin uygulanmasını, vergilerin önceki oranlarına indirilmesini ve idari uygulamaların önceki biçlme döndürülmesini de içeren **On Üç Talebe** dönüştü.

Bu talepler idari reform programlarının hem kent hem kırsal yaşam biçimleri üzerinde oluşturduğu giderek artan tehdide ve heyula gibi çöken Avrupa tehdidine tanıklık eder. Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika'da 19. yüzyıl ortalarında görülen ama bu makalede inceleyemeyeceğimiz öbür kırsal ayaklanmalar da hükümetlerin reform politikalarından kaynaklanmıştı. Onlarda da, açık Avrupa müdahalesi sürekli bir yakınma konusu olmaktaydı. Çoklukla yüzyıl ortası ayaklanmalarının ideolojisi, pek fazla değişmemiştir: oysa isyancıların akraba, eşraf ve müttefiklik sınırlarının

24 Bakınız, Bice Slama, **a.g.e.**

* Yabancı uyruklu kişileri yargılamak üzere yabancı yargıçların da katıldığı özel mahkeme — çev.

ötesinde daha geniş koalisyonlar oluşturabilmeleri örgütsel yeteneklerinin önemli gelişmeler gösterdiğini kanıtlamaktadır.

Formel şikâyet listeleri hazırlayıp sunmak gibi, asilerin karşı-hükümetler kurmaları Fas'ta da görülebilir. Fas, her iki bakımdan da Tunus örneğini andırır.[25] 1907 Aralık'ında Fez'de toplanan yığınları, ekmek fiyatından çok, son on yılda bazı tüccarların tefecilik yapmaları ve uyguladıkları mali şiddetin ağırlığı harekete geçirmişti. Birçok varlıklı memur ve tüccarın Fas üzerinde bir protektora (himaye) yönetimi kurmak isteyen Fransızlarla açık suç ortaklıkları da isyanlarının başlıca nedenlerindendi. Böylece yola çıkan isyancılar, nefret ettikleri **maksim** (pazar vergisi) belirlendiği kent girişindeki hükümet bürosunu yağmaladılar. yakıp yerle bir ettiler. **Sukun kissariye** kesimindeki Avrupa himayesi altındaki tüccarların dükkânlarına ve Fransız telgraf şirketinin bürosuna da saldırdılar. Başka kentlerden Arap yığınlarının seçici ve törensel **(ritüel)** şiddeti konusunda benzer başka örnekler de var. Öyleyse, Arap yığınlarının hedefsiz (amaçsız) şiddet davranışı Avrupalı yığınlarınkinden daha gelişi güzel değildi. Bunların eylemlerine dayanarak —en azından örtülü olarak— yakındıkları konuları, toplumsal programlarını bulup çıkarmak mümkündür.

Arap halk hareketleri incelemelerinin bu yönü henüz iyi araştırılmamıştır. Kuşkusuz, gelecekte Arap yığınlarının eylemlerinin tarihi daha geniş biçimde ele alınabilecektir. Çoğu kez, o dönemin çağdaş gözlemcileri üzerinde canlı bir izlenim bıraktıkları için kaydedilmiş bulunan simgesel hareketler, yığınların davranışlarını çözümleyebilmemizde bize yardım edebilir. 18. yüzyıl Şam veya Kahire'sinde bir halk ayaklanmasının özel bir önemi olduğunu saptamanın bir yolu, yığınların paşanın iş başındaki resmî divanına karşı bir başka divan oluşturup oluşturmadıklarını öğrenmektir. Eğer böyle bir şey varsa, ayaklanma yaygın bir desteğe sahip demektir ve ciddi bir ilgi gerektirir. Benzer bir kurum, büyük halk huzursuzlukları döneminde bir tür devrimci hükümetin, **şuyuh el-rabian**ın kenti yönetmek üzere oluşturulduğu Fas kentlerinde vardı. Benzer bir kalıp, yönetimin desteklediği köy veya kabile liderliğinden değil, halk içinden bir tür karşı-hükümet çıkarabilen kırsal halk hareketlerinde de gözlenebilir. 1858-61 Lübnan isyanlarındaki **jawga, şartiyemiad** veya **meyşeyih el-sebab** gibi farklı isimlerle bilinen bu tür örgütler yalnızca törensel (ritüel) açıdan önemli değildi; bunlar aynı zamanda etkin devrimci hükümetlerdi.

Şansımız var ki, kendimizi sadece Arap isyancıların eylemlerini in-

25 Bakınız, benim **Prelude to Protectorate in Morocco,** (Chicago, 1976).

celemekle sınırlandırmamız gerekiyor. Çeşitli kaynaklarda, hiç değilse daha önemli halk hareketlerinin talepleri, yakındıkları sorunlar ve toplumsal programları konularında kayıtlar bulunuyor. Bu türden en çok belgeyi Lübnan isyanı bırakmıştır; böylece ayaklanmanın gelişiminin çeşitli evrelerini ayrıntılı bir biçimde izleyebiliyoruz.[26] 20. yüzyıla daha da yaklaştıkça, Avrupa diplomatik ve sömürge arşivlerinde, ayaklanmaların seyrini izlemeyi daha da kolaylaştıran bildiri, el ilanı ve broşürler de buluyoruz. Yukarda değindiğim ayaklanmalarla başlayan Fez isyanının doruk noktası olan 1908 Ocak'ında Fez ileri gelenleri ve **ayan**ınca imzalanan Mawlay Abd el-Hafız'ın atama emri, **bay'a,** bir **cahiers de doléance** niteliğindedir. Belgedeki kayıtlar, yığınların desteklerini bağladıkları koşulları da kapsar.[27]. Arap halk hareketlerinden arta kalan bu ve benzeri başka belgeleri daha da inceledikçe Arap yığınlarının eylemlerinin temelinde en azından örtük bir ahlaki ekonomi bulunduğu daha da berraklaşır. Bu ahlaki ekonomi, özellikle kırsal alanlarda (ve söylemeye bile gerek yok, gayrımüslim nüfus arasında) başka renkler kazansa da, genellikle İslami dil içinde ifadesini bulur. Bu, özellikle, İslami adalet nosyonunun, iyiliği emreden ve kötülüğü meneden klasik **hisba** doktrinine göre, halk tarafından yasalaştırılmasıyla ilintilidir.

Uzun 19. yüzyıl boyunca Arap protestosunun evriminin **(ovestigation)** en çarpıcı özelliklerinden biridir. Dönemlerimizden ilk ikisindeki Arap protestocuların davranış ve ideolojisi açıkça daha önceki toplumsal hareket kalıpları ve ideolojilerine bağlanır. Ama 1880'lerde, bizzat Arap toplumlarının, yüzyüze geldikleri, öngörülemeyen değişimlere gösterdikleri tepkilerle, işler değişmeye başladı. Bölgenin tümünde çoğu kez keskin yerel ve bölgesel gelişme farklılıkları verili iken, bu zaman çizelgesi hiç kuşkusuz sert ve hızlı değildi. Ama heryerde I. Dünya Savaşı sırasında önemli değişimler gözlemlenebilmektedir. Belki de protesto üslubu ve ideolojisinde ilk değişikliğin, 1880'lere varıldığında, köylülerin babalarının kira grevi ve toprak işgali gibi taktiklerini bir yana bıraktıkları Mısır'da görülmesi şaşırtıcı değildir. I. Dünya Savaşı, iki nehrin havzasını ayıran bir ana çizgi gibidir. Bu yüzden, 1920'lerde Abdülkerim'i destekleyen Faslı köylüler, savaştan önceki devirde Fransızların kolayca ezdiği 1912 Ahmed el-Hayba direnişinin tersine, Avrupa cephesinin tak-

26 Bakınız, örneğin, Antun al-Aqiqi, **Thawra ve Fitna fi Lubnan.** Belgeler ekleyerek çeviren, Malcolm Kerr, **Lebanon in the Last Years of Feudalism,** (Beyrut, American University Press, 1959) içinde.

27 Metin, Abd el-Rahman bin İaydan, **Ithaf A'lam al-Nas fi Cemal Ahbar Hadirat Miknas** (Rabat, 1929) cilt 1, s. 443-53'te bulunabilir.

tiklerini kullandılar. Üstelik Avrupalı askerî uzmanların teslim ettiklerinden çok daha üstün bir yetenekle.[28] 1925'in Suriyeli ve Dürzî isyancıları yalnız İslam adına değil, laik milliyetçilik uğruna ve modern taktikler uygulayarak dövüştüler.[29] Şeyh İzzeddin Kasım'a katılan Filistinli köylüler toplumlarının İslami bir eleştirisinden esinlenmiş olabilirler, ama savaştan önceki çağda Emir Abdülkadir'in ideolojisini benimseyen Cezayirlilerden öyle uzaktırlar ki![30] Özetle, arada bütün bir dünya değişmiştir.

Bütün bunlar gösteriyor ki, son iki yüzyıl boyunca Arap dünyasındaki protesto ve direniş hareketlerinin, örgütlenme, strateji ve ideolojisinde köklü değişiklikler olmuştur. İsyancıların eylemlerinin ve protesto dilinin incelenmesi bu değişikliklerin vardığı boyutları açıkça gösterir. Yapılan analiz şunu belirtmektedir ki, eğer Arap dünyasındaki protestonun bir ahlakî ekonomi anlayışı varsa, o zaman bu yalnızca ulemanın dilinde ve **fıkıh** çalışmalarında değil, aynı zamanda herkese açık İslami adalet nosyonlarının dilinde ve geleneksel pratikten çıkarılan İslam dışı yasama formlarında da ifade edilmiştir. Yetkililerin seçişine bağlı olsa da, isyancıların yaptıkları ve söyledikleri, idari merkezileşmenin ve dünya pazarıyla bütünleşmenin ikiz güçlerince tehdit edilen eski özgürlüklerin popülist bir savunusunu ifade eder: semt, kabile ve öbür toplumsal grupların temel haklarının çiğnenmesine karşı savunusunu. Her hareket içinde yasallık simgeleri üzerinde denetim kurma mücadelesi şiddetle sürdürülmüştür. Bu yüzden toplumdaki farklı gruplar arasında sürekli bir rekabete konu olan bir tek değil çeşitli yasallık simgeleriyle karşılaşırız. Nihayet, Arap dünyasındaki protestonun çağdaşlaşması, Ortadoğunun çağdaşlaşmasından ayrılamaz. Değişen protesto formları bu nedenle bölgenin değişen toplumsal yapıları bağlamında ele alınmalıdır. Yine, Arap protesto ve direnişinin incelenmesi başka yerlerdeki toplumsal hareketlerin incelenmesinden ayrı tutulamaz. Böyle bir incelemenin pratikte ne sonuçlar verebileceğini burada göstermeye çalıştım.

(Çeviren: Ahmet Günlük)

28 Richard Pennell, **A Country with a Government and a Flag: the Rif War in Morocco. 1921-1926,** Londra; 1985).

29 Suriye ayaklanması için, bakınız, Khoury, **a.g.e.**

30 Swedenburg, **a.g.e.** Kasım üzerine, bakınız, Abdullah Schleifer, "The Life and Thought of Izz-id-din al-Qassam," **Islamic Quarterly,** sayı 23 (1981), s. 61-81.

Toplum ve Bilim 29/30 Bahar - Yaz 1985, 79 - 102

Osmanlı Devletine 19. YY.'da Bilimin Girişi ve Bilim-Din İlişkisi Hakkında Bir Değerlendirme Denemesi

*Ekmeleddin İhsanoğlu**

Osmanlı Devleti ve toplumunun Batı dünyasında gelişen modern ilimleri ilk tanıması üç ana yoldan gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisini Batı dillerinden doğrudan doğruya veya bir başka dil aracılığıyla yapılan tercümeler teşkil etmektedir. İkinci yol, Avrupa'ya gönderilen büyükelçilerin devlet adamlarının bilgisine sunulmak üzere hazırladığı, bu yüzden de tesir alanı oldukça sınırlı olan raporlardır. Modern ilimlerin Osmanlı toplumunda geniş biçimde yayılmasını sağlayan üçüncü yol ise şüphesiz devlet eliyle kurulan yeni eğitim kurumlarıdır.

III. Ahmed devrinde başlayıp I. Mahmud ve III. Mustafa devirlerinde devam eden orduyu yenileme teşebbüslerinde Osmanlı Devleti'nin başlıca hedefinin güçlü ve modern bir orduya sahip olmak, Avrupa'nın yeni bilgi ve teknikleriyle donanmış (o günün deyimiyle mütefennin) askerler yetiştirmek olduğu bilinen bir gerçektir. Bu hedefe ulaşmak için Humbarahâne, Lağımcı Ocağı ve Hendesehâne gibi isimler altında yeni ocaklar ve eğitim kurumları açılmıştır. Ancak bu kurumlar çok kısa ömürlü ve istikrarsız olmuş ve tespit edebildiğimiz kadarıyla buralarda aritmetik,

* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Bilim Tarihi Anabilim dalı Başkanı.

geometri ve coğrafya dışında modern fizik ve kimya gibi ilimlerin eğitimi de yapılmamıştır.[1]

Sürekli teknik eğitimin Türkiye'de ilk defa kısaca Deniz Mühendishânesi diye bilinen Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyûn'un kurulmasıyla 1773'de başladığı kabul edilir.[2] Bu tarihten sonra da yeni ve oldukça istikrarlı eğitim kurumları açılmıştır. Ancak, araştırmalarımız sırasında 1795'de kurulan Kara Mühendishânesinin (Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn) açılmasına kadar deniz mühendishâne'sinin ders programlarında kimya, fizik ve benzeri fen derslerinin bulunduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

1795'de III. Selim tarafından çıkartılan ferman, yeni kurulan Kara Mühendishânesinden neler beklendiğini ve hangi ilimlere ağırlık verildiğini açıkça belirtmektedir: "Hasköy ve Tersâne-i Amire'de bulunup da yeniden kurulan mühendishânelerde kara ve deniz fenlerinden hendese (geometri), hesap (aritmetik) ve coğrafya fenlerinin yayılması, artması ve Osmanlı Devleti için önemli ve gerekli olan harp sanatlarının öğretilmesi ve öğretildikten sonra uygulanması"[3] diye başlayan ferman ayrıca bu okulların mezunlarının diğer askerî sınıflardan üstün tutulmalarını da öngörmektedir.[4]

Mühendishânelerin dört yıllık süresi içinde okutulan derslerin listesine bakıldığı zaman, ders programının, söz konusu fermanın çizdiği çerçeve içinde sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Dersler konuları bakımından şu şekilde sıralanabilir: Dil (Arapça ve Fransızca), matematik (aritmetik, geometri, düzlem trigonometrisi, cebir, kalkülüs, mekanik, konik kesitleri), coğrafya, istihkâm, astronomi, atıcılık, harp tarihi ve askerlerin eğitilmesiyle ilgili konular. Dersler arasında fizik, kimya ve benzeri herhangi bir tabiî ilim bulunmamaktadır.[5]

1 Türkiye'deki genel eğitim ve teknik eğitim tarihi için bu araştırmada bir çok defa kullanılan eser adı ve kısaltmaları şunlardır:
M.M.B.H. — Mehmed Esad (Niğdeli): Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn, (İstanbul 1312).
O.T.İ. — A.A. Adıvar: Osmanlı Türklerinde İlim. IV. Basımı, (İstanbul 1982).
SS.F. — Mühendishâne-i Sultanînin Tesis ve Küşâdını Amir Sultan Selim Han Sâlis Fermanı. Matbaa-i Bahriye, (İstanbul 1328). Bu eserde orijinal fermanın tıpkı basımı ve matbaa harfleri ile dizilmiş şekli bulunmaktadır.
T.M.T. — Osman Ergin: Türk Maarif Tarihi, (İstanbul 1977).
Y.M.O. — C. Uluçay ve E. Kartekin: Yüksek Mühendis Okulu, İstanbul 1958 (İ.T.Ü. Kütüphanesi, nr.: 389).
2 Feyzi Kurtoğlu: Deniz Mektepleri Tarihçesi, (İstanbul 1941).
3 S.S.F. (Tıpkı basım), s. 1.
4 S.S.F. (Tıpkı basım), s. 1.
5 S.S.F. (Tıpkı basım), s. 2.

Yukarıdaki listeden, o günün anlayışıyla başlatılan modern ilim eğitiminin çok pragmatik ve faydacı bir eğitim felsefesine dayalı olduğu ve bu anlayış içerisinde kimya, fizik ve benzeri tabiî ilimlere ihtiyaç duyulmadığı anlaşılmaktadır. 1795 tarihli fermana 1801 yılında çıkartılan ekte de bütün eğitimin —gerek teorik gerek pratik olarak "fünûn-ı hendesîye ve sanayî-i mîmariya" adı altında listesi verilen konulara hasredildiği görülmektedir.[6]

Kara Mühendishânesinde, kuruluş tarihi olan 1795 tarihinden 1830'lara kadar kimya, fizik veya benzeri herhangi bir dersin okutulduğuna dair hiçbir ipucuna rastlanmadığı yukarıda belirtilmişti. Böyle bir eğitim ilk defa, 1830 yılında başhocalığa tayin edilen İshak Efendi ile başlamıştır. İshak Efendi'nin hangi tarihte Mühendishânede hocalığa başladığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, 1246 Recep ayı (Aralık 1830) kayıtlı tayin emrinden kendisinin bu tarihte okulun başhocalığına getirildiği anlaşılmaktadır. M. Esad da bu tarihi esas olarak kabul etmektedir.[7]

Modern ilim ve teknik bilgi konularını ilk defa Türkçe olarak ve derli toplu bir şekilde ele alan İshak Efendi'nin **Mecmua-ı Ulûm-i Riyâziye** adlı dört dört ciltlik bir eseri bulunmaktadır. Sözkonusu eser, birinci ve ikinci cildi 1831'de, üçüncü cildi 1833'de, dördüncü cildi de 1838'de olmak üzere ilk defa İstanbul'da basılmıştır.

1833 yılında Takvim-i Vekâyi gazetesinde neşredilen bir makalede, İshak Efendi'nin o dersyılı içinde Bezu[8] adlı Fransız bir yazarın **Ulûm-i Riyâzîye** adlı eserinin üçüncü cildini okuttuğu kaydedilmektedir.[9] Okutu-

6 Y.M.O., ss. 494-497.

7 Bu konuda ve bundan sonraki kimya tarihi ile ilgili detaylar için bkz.: E. İhsanoğlu: **Açıklamalı Türk Kimya Eserleri Bibliyografyası** (Basmalar/1830-1928) ve **Modern Kimya Biliminin Türkiye Cumhuriyetin Kuruluşuna kadar olan Durumu ve Gelişmesi,** İlim Tarihi, Kaynaklar ve Araştırmalar Serisi No: 2 (İstanbul 1985).

8 Bu Fransız yazarın adı değişik şekillerde Bezu, Pezo veya Bezout şeklinde yazılmaktadır. Ancak kesin olarak kim olduğu, eski yayınlarda belirtilmemişti. Aslında Etien Bezout (1730-1783) matematikle ilgili çeşitli eğitim kitapları olan Fransız matematikçisidir.

9 **Takvim-i Vekâyi** (1249-1833) 69 No.'lu sayısında **"Fünûn"** başlığı altında "Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn'da bugün tallim ve te'allumun keyfiyeti bu vechledir ki..." diye başlayan yazıda, o tarihte Mühendishânede özellikle İshak Efendi yönetimi altında yapılan eğitim şekli ve günlük programın seyri geniş ve detaylı şekilde açıklanmış bulunmaktadır. Bu makale ilk defa **M.M.B.H.**'de (ss. 58-60) tarih ve sayı gösterilmeden özetlenerek iktibas edilmiş, daha sonra **M.M.B.H.** referans gösterilerek bir çok kitap ve araştırma için kaynak olmuştur. Ancak, makalenin orijinali ile iktibasları arasında karşılaştırma yapılınca, bu iktibasların çoğunda hatalar olduğu anlaşılmıştır. Meselâ:

lan konular arasında "hidrolik" tabir olunan "hendese-i miyâh" konusunun da bulunması ve İshak Efendi'nin kendi eserinde de bu konuyu ele almış olması, İshak Efendi'nin eserinin kaynakları hakkında yeni bir ipucu verebilir. M. Esad'ın **Mir'ât** adlı kitabında ileri sürdüğü, İshak Efendi'nin bu eserinin (o devirde artık Avrupa'da ilim dili olmaktan çıkmış bulunan) Latince'den tercüme edildiğine dair tez yeni bir değerlendirmeye tâbi tutulmalıdır.

Takvim-i Vekâyi'de neşredilen makaleden, sabahları önce hidrolik dersi veren İshak Efendi'nin daha sonra Türkçe olarak basılmış bulunan kendi eserinden mekanik dersleri verdiği anlaşılmaktadır. Yaptığımız bir incelemeye göre, Türkiye'de ilk defa Lavoisier sonrası modern kimyanın konularını anlatan eser İshak Efendi'nin bu eserinin dördüncü cildi olup, ilk öğretim tarihi 1834'dür.

Ancak, burada hemen şu hususu kaydetmek gerekir: araştırmamızın ortaya çıkardığı yeni değerlendirmelerden birisi de, daha sonra görüleceği gibi, kimya ile çok yakından ilgili olan harp sanayiine ve topçuluğa ait teknik eğitimin kimya ilimi eğitiminin başlamasından çok daha önce başlamış olduğudur.

İshak Efendi'nin kimya ile ilgili çalışmasının kimya tarihi ve genel olarak Türk ilim tarihi açısından tahlil ve değerlendirmesi önceki iki araştırmamızda geniş bir şekilde yapılmıştır.[10, 11] Burada aynı konu üzerinde durmayarak İshak Efendi'nin Türk ilim tarihi açısından ele almadığımız diğer yönleri üzerinde durmak daha faydalı olacaktır.

Sözkonusu eserin uzunca bir süre Mühendishânede okutulduğunu ve tesirinin Türkiye dışında ve özellikle Mısır'da devam ettiğini tesbit etmiş bulunmaktayız.[7, 10, 11]

1834'de kurulan Harbiye'nin ilk açılışında okutulmasına karar verilen fakat ancak 1847 senesine doğru okutulan fünûn (fenler) arasında "ilm-i hall ve terkib-i ecsam" adlı ders de bulunmaktadır. İshak Efendi'nin modern kimya için **Ulûm-i Riyâziye** adlı eserinde kullandığı bu tabirden an-

(i) **T.M.T.**, Cild 2, s. 331. Bu araştırmada açıklanacak olan İshak Efendinin **Usûl-üs Siyağa** adlı eseri, bir mantık kitabı olan **İsağocl** ile karıştırılmıştır.

(ii) Yine aynı eserde (**T.M.T.**, Cild 2, ss. 330-331) Pezo veya Bezout adındaki Fransız yazarın eserinin üçüncü cildi ile İshak Efendinin eserinin üçüncü cildi karıştırılmıştır.

10 E. İhsanoğlu: **Türkiye'de Basılan İlk Kimya Eseri, İlim Tarihi Açısından Bir Değerlendirme**. TÜBİTAK VII. Bilim Kongresi (1980), ss. 113-123.

11 E. İhsanoğlu: **The First Treatise on Modern Chemistry Printed in Turkey**, I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi (14-18 Eylül 1981), c. I, ss. 123-133.

laşıldığına göre, Harbiyenin ders programının hazırlığı sırasında modern kimyanın da okutulması planlanmıştır.[7]

"Tophâne-i Amire'de ve ona bağlı olup idaresi Fünûn'a bağımlı olan baruthâne, fişekhâne, dökümhâne ve sair fabrikalar nezaretinde istihdam olunmak" ve hem de o vakit henüz açılmış olunan "Mekteb-i Harbiye-i Şâhane'ye istidatlı muallim yetiştirilmek" üzere 1834-1835 yıllarında Avrupa'ya gönderilen öğrencilerden olup, daha sonra Tıbbiye'de kimya ve fizik, Mekteb-i Harbiye'de ise kimya hocalığı yapmış bulunan büyük ilim ve devlet adamı Kimyager Derviş Paşa'nın 1848'de yayınlanan **Usûl-i Kimya** adlı eseri üzerinde de durmak gerekir. Bu eser, Türkçe basılan ilk müstakil kimya ders kitabıdır ve Türkiye'de modern inorganik kimyanın temelini oluşturmuştur. Derviş Paşa'ya göre, terimlerin mümkün olduğu ölçüde tercüme edilmesi, tercümesi mümkün olmayan terimlerin aynen kalması gerekmektedir. Aynı zamanda sembollerde "İslâm" harfleri yerine "Frenk" harflerinin kullanılması daha uygun görülmuştur.[12]

Bu arada, ilim ve eğitim tarihi açısından ve devlet teşvikinin açıklanması bakımından Derviş Paşa ile ilgili bir tarihî hadiseyi aktarmakta fayda vardır: 15 Ekim 1846 Perşembe günü Sultan Abdülmecid, Küçük Taksim'de bulunan Mekteb-i Harbiye'ye geldiğinde mektebin imtihan heyeti üyesi olan Derviş Efendinin "fizik ve kimyadan birer mesele ele alıp gösterirken bir kıt'â balonun uçuş esaslarını ve bununla ilgili hususları açıklamasına" memnun olmuş ve kendisinin rütbesinin üçüncü rütbeden "erkân-ı harp mirlivası" (tuğgeneral) rütbesine yükseltilmesi için emir vermiştir. Derviş Paşa da eserinin telifini bu ziyaretten dört ay sonra (Şubat 1847'de), basımını ise sekiz ay sonra bitirmiştir.

Kara Mühendishânesinde ilk defa 1834'de ve özet halinde teorik bir bilgi olarak okutulan kimyanın laboratuara kavuşması 1850 yılında olmuştur. Ancak, detaylı bir kimya ve metalurji bilgisine ihtiyacı olan top dökümcülüğünün, Mühendishânenin 1795'de kuruluşundan hemen sonra III. Selim (1789-1808) devrinde okutulduğu, ayrıca İshak Efendi'nin aynı konuda 1830-1833 yılları arasında ders verdiği, hatta top dökümcülüğüne ait **Usul üs-siyağa** adlı bir kitap bastığı bilinmektedir.[13]

Yukarıda adıgeçen her iki eser de Kara Mühendishânesinin kuruluş fermanında kararlaştırılan harp sanayî ile ilgili görevin hemen hemen ilk günden itibaren uygulanmakta olduğunu göstermektedir. Görülüyor ki, Mühendishâne için ilk önce harp sanayîne dönük bir hedef tespit edil-

12 Derviş Paşa: **Usûl-i Kimya,** (İstanbul 1264/1848).
13 E. İhsanoğlu, **Açıklamalı Türk Kimya** ss. 10-12, s. 53.

miştir. Bu hedefe en kısa yoldan varmak için de kimya üzerine kurulu metalurji iliminin pratik bazı bilgileriyle iktifa edilerek uzun bir süre (1795-1834) temel kimya eğitimine başlanmamıştır.

Diğer yandan aynı fermanın incelenmesinden, Mühendishâneye eğitim dışında devlet hizmetinde ve gelişmesinde de önemli bir görev verildiği görülmektedir. Bu görev harp sanayînin teknik kontrolu diyebileceğimiz yönüdür. O gün için top imal eden Hasköy Dökümhanesi ve Tophâne-i Amirenin dökücübaşılığının Kara Mühendishânesine bağlanması da yine aynı fermanda öngörülmüştür. Konu ile ilgili metin aynen şöyledir: "Hidâmât-ı devlet-i âliyeden Hasköy dökümhânesi dökücübaşılığına maaş-ı sabıkı ile ve Tophane-i Amire dökücübaşılığı maaş-ı muayyeni ile (...) ocağ-ı mezkûra (Mühendishâneye) rabt ve tahsis oluna".[14]

Bu arada B. Lewis'in "Osmanlı padişahları yurtdışından teknoloji uzmanları getirme kudret ve imkanına sahip oldukları halde ulemânın hakimiyeti altında bulunan eğitim sisteminde, kendi teknoloji uzmanlarını yetiştirme kudretine sahip değillerdi"[15] derken ifade ettiği bu iki değerlendirmeden, padişahların kudret ve iradesine ait olanın burada belirtilen hususlar karşısında tekrar gözden geçirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Ancak yukarıdaki örnekten anlaşıldığına göre, Osmanlı Devletinin Batıdan almaya çalıştığı, modern ilmin temel yönü değil uygulamalı yönüdür. Yani temel ilimle uygulamalı ilim arasındaki bağımlılık doğru bir şekilde kavranmadan doğrudan doğruya uygulamaya geçilmiş ve harp sanayînin kurulmasına teşebbüs edilmiştir.

İshak Efendi'nin dört cildlik eserinin önsözünde, eserde anlatılan ilimlerin her birinin harp için gerekli olduğu belirtilmektedir. Bir nesil sonra gelen kimyager Derviş Paşa da kitabının önsözünde, kimya ilminin faydalarını geniş ve detaylı bir şekilde anlattıktan sonra kimyanın subaylara ve kurmaylara niçin gerekli olduğunu açıklamaktadır. Ancak, daha sonraki nesillerin kitapları incelendiğinde, bu hedefin gittikçe yok olmaya başladığı ve yerine yeni sivil hedefler yani tıp, tarım, endüstri gibi yine temel ilimlerden daha çok uygulamalı hedeflere ağırlık verildiği görülmektedir. Ziya Gökalp zamanında bile "ilim" yerine kullanılan "fen" kelimesi hâlâ teknik anlamına gelmektedir. Ona göre;

14 **S.S.F.** (Tıpkı basım), s. 1.

15 B. Lewis: **The Muslim Discovery of Europe,** Weidan Feld and Nicolson, (London 1982), s. 225. Bernard Lewis'in Ulemâ'nın eğitim sistemi üzerindeki —teknolojiyi engelleyici— tesiri konusu ise ileride daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

> *Bir zamanın muâsırları o zamanda (Fen = Tecnique) hususunda müterakki milletlerin yaptıkları ve kullandıkları bütün âletleri imâl ve istimal edebilenlerdir. Bugün bizim için muassırlaşmak demek Avrupalılar gibi dretnotlar, otomobiller, tayyareler yapıp kullanabilmek demektir*[16].

Modern ilimlerin geniş çapta Türkçeye tercüme edilmesini başlatan İshak Efendi'nin terminoloji tercümesi de daha sonraki nesillerce benimsenmiştir. Ancak, bu konuda Osmanlı Devletinin iki önemli modernleşme merkezi olan İstanbul ve Kahire arasında farklı tavırlar göze çarpar. İstanbul'da Arapça asıllı kelimelerden karşılık bulmak suretiyle Osmanlıca mukabilleri yaratılmakta iken Kahire'de Avrupa dillerindeki terimler aynen veya ufak değişikliklerle kullanılmıştır. Örnek: Osmanlıcada "oxygen" için müvellidülhumûz, "hydrogen" için müvellidulmâ, "nitrogen" için hava-ı mümit denilirken, Kahire'de bunların yerine sırasıyla "oksicen", "hidrocen" ve "nitrocen" tâbirleri kullanılmıştır.

18. yüzyılın sonunda İstanbul'da başlayan bu tavır 19. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Osmanlı modern ilim mütercim ve müellifleri "Avrupa dilleri için Latince ve Yunancanın yeni terim türetilmesinde kullanıldığı gibi, Arapçanın da Türkçe terim türetmek için kaynak olabileceğini" ifade etmektedirler.[17] Modern ilimlerin ve özellikle tıbbî terimlerin klâsik Arapça kaynaklarda aranması ve eski İslâm literatüründe olmayan yeni kavramların karşılıklarının Arapça ve Farsçadan türetilmesi hususunda en geniş muhtevalı ve metodik çalışma Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye'nin 1873'de yayınladığı **Lugât-ı Tıbbiye** adlı Fransızca-Türkçe sözlük olmuştur. Bu sözlük daha sonra gerek Osmanlı Türkiye'sinde gerekse Birinci Cihan Harbinden sonra Osmanlı Devleti'nin kurduğu Şam Tıbbiye Mektebinin (1903-1918) devamı olarak kurulan Şam Üniversitesi Tıp Fakülteleri hocalarının önderliğinde yapılan tıp eğitimini Araplaştırma gayretlerinin başlıca kaynağını teşkil etmiştir[18]

Modern kimyanın Türkiye'deki kurucusu sayılan Derviş Paşa eserinde Kimya formül ve denklemlerinde "İslâm" harflerinin "Frenk" harfleri kadar kullanışlı olmadığını savunmakta ve Latin harflerini kullanmaktadır. Fakat daha sonra gelen mütercim ve yazarlar genellikle Arap harflerini tercih etmişler, bazıları ise hem Arap, hem de Latin harflerini

16 Ziya Gökalp: **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak.** (İstanbul, 1918), s. 9.

17 Charles-Adolphe Wurtz: **Kimya-yi uzvi-I Tıbbi.** Mütercim: Dika ve Limonidis, (İstanbul 1883). Önsöz.

18 E. İhsanoğlu: **"Ottoman Medical School in Damascus"**, History of Modern Arabic Medicine adlı sempozyuma sunulan basılmamış tebliğ, (Dublin, 1985).

kullanmışlardır. Bu durum ondokuzuncu yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Daha sonra ve özellikle İkinci Meşrutiyetten sonra Latin harflerinin kullanımı yaygınlaşarak Arap harflerinin yerini almıştır

Osmanlı Devletinde modern ilim anlayış ve uygulama modelinin ana unsurlarını araştırırken dikkati çeken ve bu modelin en bariz yönünü teşkil eden husus ilmî araştırmaların eksikliği olmuştur. İlk yüzyılını incelediğimiz Kara Mühendishânesinde herhangi bir ilmî araştırmanın yapıldığı belirlenememiştir. III. Selim'in 1795 tarihli fermanı ile belirli bir temele oturtulan Mühendishânede bu gibi faaliyetlerin yürütüldüğüne dair hiçbir bilgiye veya belgeye rastlanmamaktadır.

Halbuki bilindiği kadarıyla, Avrupa'ya giden Mühendishâne ve Tıbbiye mezunları gittikleri müesseselerde bir takım araştırmalar yapmış ve bunları bulundukları ülkelerde yayınlamışlardır. Örnek olarak, daha sonraları Kimyager Faik Paşa adı ile bilinen Georges Della Suda'nın Paris'de 1855'de basılan tezi,[19] Halil Edhem'in (Eldem) 1885 yılında Bern Üniversitesinde verdiği doktora tezi gösterilebllir.[20] Türkçe olarak 1919'da yayınlanan ilk kimya doktorası ise Kara Mühendishânesinde yetişen ve Münih Teknik Yüksek Okulunda doktorasını bitirdikten sonra Almanca tezini Türkçeye çevirmiş bulunan Kimyâger Mustafa Azmi Bey'in çalışmasıdır.[21] Yapılan bir değerlendirmeden, 1885-1919 yılları arasında Osmanlı Devletine mensup araştırmacılar tarafından kimya sahasında en az beş doktora çalışmasının bulunduğu ve bunların bazılarının Avrupa dergilerinde yayınlandığı anlaşılmaktadır.[22] Ayrıca, incelememizin zaman sınırı dışında kalmakla birlikte, Türkiye'de ilk kimya doktorasının 1940'da, yani Mühendishânenin kuruluşundan yaklaşık yüz elli yıl, kimya eğitiminin başlamasından da yüz yıl kadar sonra İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesinde yapıldığını belirtmeyi yararlı görüyoruz.[23]

Ayrıca, matematikte (İ.Ü. Fen Fakültesi) 1939'da, fizikte (İ.Ü. Fen Fakültesi) 1940/1941'de ilk yerli doktoralar yapıldığını kaydedebiliriz. Mühendishânenin devamı olan İstanbul Teknik Üniversitesinde ise ilk doktoralar daha sonra başlamıştır. Mesela fizikte (1949), matematikte (1951), kimyada (1949) yapılan ilk doktoralar bu eğitim kurumunun 1795'den 1949'a kadar bir tek doktora tezi üretmediğlni göstermekte-

19 G. Della Suda: **These Sur L'ammonium.** (Paris, 1855).

20 M. Seyhan: "Doktora yapan ilk Türkler", **Meydan,** Aylık dergi, (Ekim 1978)

21 M. Azmi: **Di Fenil Amin'in Usûl-I Elektriki Ile Oksidasyon ve Bromlandırılması,** (İstanbul 1919).

22 E. İnönü: **1923-1966 Dönemi Türkiye Kimya Araştırmaları Bibliyografyası ve Bazı Gözlemler,** (İstanbul Boğaziçi Üniversitesi, 1982) s. 13.

23 E. İnönü: **a.g.e.,** s. 13.

dir.[24, 25, 26] Üniversitede araştırma faaliyetlerinin gecikmesi, sosyal ilimler sahasında da müşahede edilebilir. Yeni yayımlanan bir bibliyografyadan öğrendiğimize göre İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde ilk doktora tezi 1946 yılında yapılmış bulunmaktadır.[27]

1861'de Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin tesis edilmesinin, **Mecmûa-i Fünun** adlı Türkçe ilk ilmî derginin yayınlanmasının ve yine aynı yıllarda (1863) ilk Osmanlı Üniversitesini kurma gayretlerinin maksadı modern ilimleri geniş halk kitlelerine tanıtmak olmuştur. Üniversitede ilk olarak fizik dersleri verilmesi öngörülmüş ve üçyüz kişi önünde yapılan elektrik deneylerinin bulunduğu ilk ders çok büyük ilgi görmüştür. Dinleyici sayısı kısa zamanda dörtyüze ulaşıp ders salonunun istiap haddi aşılınca geç gelenler geri dönmek zorunda kalmışlardır.[28]

Kuruluş nizamnâmesinin ilk maddesine göre Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin hedefi modern ilimlerle ilgili tercümeler ve telifler yaparak halkı aydınlatmaktır.[29] Bundan da anlaşılmaktadır ki, Münif Paşa liderliğindeki yeni Osmanlı aydınları ilmî araştırmaya gerekli önemi vermemekte ve araştırmanın gerçek rolünü hâlâ farkedememektedirler.

Türkiye'de ikinci defa üniversite kurma teşebbüsü 1870 yılında olmuştur. Resmî açılıştan önce, genel konferans şeklinde ve halka açık olarak düzenlenen oniki dersin tamamının modern fizik ve tabiî ilimlere ayrılmış olması da Osmanlı aydınlarının modern ilmi yayma gayretlerinin göstergesidir.[30] Ancak yukarıda özetlediğimiz bu çalışmaların gerek aydın kesimde gerekse hitap ettiği geniş halk kitleleri üzerinde tesirinin henüz araştırılmadığından ne olduğu bilinmemektedir. Ayrıca Türk aydınında ilmî zihniyetin oluşmasında bu teşebbüslerin daha önceki çalışmalardan farklı bir rolü olduğunu kesin olarak söylemek mümkün olmamaktadır.

Modern ilimlerin Osmanlı Devletine girişinin anlaşılabilmesi için, medrese dışında sistemli ve yaygın eğitim müessesesi bulunmayan bir

24 E. İnönü: **a.g.e.**

25 E. İnönü: **1923-1966 Döneminde Fizik Dalındaki Araştırmalara Türkiye'nin Katkısını Gösteren Bir Bibliyografya ve Bazı Gözlemler,** (O.D.T.Ü., 1971).

26 E. İnönü: **1923-1966 Dönemi Türkiye'de Matematik Araştırmaları Bibliyografyası ve Bazı Gözlemler,** (O.D.T.Ü. 1973).

27 A. Özcan: **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Tezleri (Lisans-Doktora),** İst. Üniv. Edb. Fak. Yayınları nr.: 3249. (İstanbul 1984), s. V.

28. M.A. Aynî: **Dâr'ül-Fünûn Tarihi.** (İstanbul 1927), ss. 13-14.

29 Cemiyet-I İlmiye-i Osmaniye **Mecmuai Fünûn,** Birinci yıl, nr.: 1, (Muharrem 1279/1862), İstanbul 1279, s. 2.

30 M.A. Aynî: **a.g.e.,** s. 20.

cemiyette yetişen Osmanlı aydınlarının ortak kültür zeminini teşkil eden din ile bu yeni ilimler arasındaki münasebetin araştırılması gerekir. Türk ilim tarihinin şimdiye kadar yazılan tek toplu değerlendirilmesi olan A. Adıvar'ın **Osmanlı Türklerinde İlim** adlı eserinden çıkan genel intiba, on sekizinci yüzyılda dinî ilimler dışındaki bütün ilimlere menfî tavır alan bir zihniyetin hakim olduğudur.[31] A. Adıvar medresenin bu yeni ilimlere "ilim" diyecek yerde "fen" demekle onları hor gördüğünü ifade etmektedir.[32]

Adıvar'dan sonra yapılan diğer bazı değerlendirmelerde de medreselerin bu hususdaki rolü anlatılmakta, kesin bir ifade içerisinde ve belirli konular ele alınarak örnekler verilmektedir. S.C. Antel'e göre medreseler, "her türlü terakkiye engel olan cehalet, taassub ve fesat ocakları haline gelmişler" ve açıkça "Avrupa ilim ve tekniğinin memlekete girmesine sistemli ve musırrâne bir surette mani olmuşlardır".[33] II. Mahmud devrindeki eğitimi değerlendiren E.Z. Karal'a göre medrese yeni eğitim hamlelerine "yardım edecek durumda olmadıktan başka Batı düşüncelerine de düşmandı".[34]

Bu düşmanlığın sebebini aramaya çalışanlar arasında S.C. Antel ve S. Irmak, ortak bir görüşle bunu dinî taassuba bağlamaktadırlar. Antel'in "bunun başlıca sebebi, muhakkak surette, bütün yeniliklere düşman olan dinî taassubudur"[35] ifadesine S. Irmak'ın şu ifadesi çok yakındır: "Tersine, Avrupa'da din fikri liberalleşirken bizde fanatizm ve fatalizm kök salmıştır".[36]

Türkiye'de çağdaş düşünce tarihini inceleyen H.Z. Ülken de aynı genel kanaati paylaşırken "fanatik zihniyetin devletin zoruyla kurulan modern tıp öğreniminin ilerlemesini engellediğini" söyleyerek çok özel bir de örnek vermektedir.[37] Ayrıca, S. Irmak yeni bir görüş ileri sürerek problemin özüne temas etmekte ve yeni ilimlerle din arasında fikrî plandaki münasebete işaretle şu tezi savunmaktadır: "Bu dönemde Kuran yorumlamasının pozitif bilim gerçekleriyle çelişkiye uğramaya başladığı görülür".[38]

31 **O.T.İ.**— s. 159, 176.
32 **O.T.İ.**— **s.** 222.
33 S.C. Antel: "Tanzimat Maarifi". **Tanzimat,** (İstanbul 1940), s. 441.
34 E.Z. Karal: **Osmanlı Tarihi,** c. 4, (T.T.K., 1983) s 158.
35 S.C. Antel: **a.g.e.,** s. 441.
36 S. Irmak: **"Pozitif Bilim Kuruluşları ve Dâr'ül-fünun'dan Üniversiteye Geçiş"** Cumhuriyetin 50. yılında İstanbul Üniversitesi. (İstanbul 1973), s. 100.
37 H.Z. Ülken: **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,** (İstanbul 1979), s. 27.
38 S. Irmak: **a.g.e.,** s. 100.

Yeni ilimlere karşı olduğu farzedilen dinin bu düşmanlığının hangi boyutlara ulaştığını belirtirken S. Irmak, "bu fanatik anlayış medresenin ve Bâb-ı Meşihât'ın resmî görüşü ve devletin resmî doktrinidir" demekte, bu konudaki tezini daha da ileri götürerek "ondokuzuncu yüzyılın daha ilk yarısında kahraman öncülerin bazen hayatlarını tehlikeye sokan girişimleriyle pozitif ilimlerin okutulduğu müesseselerin kurulabildiğini" iddia etmektedir.[39]

Müslümanların ve özellikle Osmanlıların Batı "Bilim ve Teknoloji"si karşısındaki tavırlarını **Müslümanların Batı'yı Keşifleri** adlı eserinde inceleyen B. Lewis konu ile ilgili görüşlerinde, bu hususta daha önce özetlediğimiz kanaatlere katılmaktadır. Ayrıca Ortaçağ sonlarında ve Yeniçağ başlarında Yahudi bilginlerin İslâm dünyasına Batı'dan ilmî bilgiler aktaran yegâne vasıta olduğunu söylemekle,[40] geniş bir literatür taramasını gerektiren bir iddia ortaya koymaktadır. B. Lewis "ulemâ, batı icatlarını —bid'at— olarak kabul etmekte ve bu husus dindar muhafazakârlar elinde batı teknolojisini, matbaa ve hatta Avrupa tarzı tıp gibi yeni icatları engellemekte güçlü bir gerekçe teşkil ettiğini söylemektedir.[41]

Yukarıdaki özetlemeler ve iktibaslar, modern ilimlerin Türkiye'ye girişinde dinî eğitim müessesesi olan medresenin direnişiyle karşılaştığı, ulemânın fanatik taassubu ile reddedildiği ve Osmanlı cemiyetinde bir nevi din-ilim çatışmasının var olduğu tezini ortaya koymaktadır. Araştırmamızda bu tez dikkatli bir incelemeye tâbi tutulacaktır. Ancak, buna başlamadan önce **Tarih Boyunca İlim ve Din** adlı kitabında ilim ve din çatışmasını inceleyen A. Adıvar'ın onsekizinci yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadar Doğu dünyasında ilim durumu ve din ile münasebeti hakkında ayrıca bir etüde ihtiyaç bulunduğuna işaret ettiğini kaydetmek isteriz.[42] Böylece, daha önce basılan **Osmanlı Türklerinde İlim** adlı eserinde Adıvar'ın yukarıda özetlediğimiz görüşünün esaslı bir araştırmaya dayalı olmadığı bizzat kendi ifadesinden de belli olmaktadır. Ayrıca, yukarıda özet veya iktibas halinde naklettiğimiz hükümleri ileri süren yazarların da bu konuda bir inceleme yapmadıkları eserlerinin okunmasında ortaya çıkacak ilk neticedir.

Bu konu ile ilgili olarak, Türk Bilim Tarihimizin modern manada kurucusu, değerli bilginimiz Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'nın iki araştırmasına muttali olduk. Dikkati çeken husus A. Sayılı'nın yukarıdaki satırlarda

39 S. Irmak: **a.g.e.,** s. 101.
40 B. Lewis: **a.g.e.,** s. 222.
41 B. Lewis: **a.g.e.,** s. 224.
42 A.A. Adıvar: **Tarih Boyunca İlim ve Din,** c. 1, (İstanbul 1944), s. 113.

özetlediğimiz kanaatlari hemen hemen paylaşmış olmasıdır. A. Sayılı ilk yazısında Türkiye'de modern bilime geçişte gecikmeyi "fanatizmin geciktirici güçleri ile yerleşmiş geleneğin ataleti"ne bağlamakta,[43] bununla beraber ilmiye sınıfının veya dinî çevrelerin modern ilmin girişini engelleyici tavırlarından bahsetmemektedir. Konuyu daha geniş ve detaylı şekilde ele aldığı ikinci yazısını oluşturan uzun araştırmasında "ulemâ sınıfımızın batılılaşma hareketimiz karşısında bir direniş kuvveti olarak rolünü ve sahip oldukları gücü çeşitli yönleriyle kesinlikle belirlemek her zaman pek kolay olmasa gerektir" demektedir.[44] Ancak, A. Sayılı bu hususta farklı konulardan delil getirip bir analoji yaratarak bu kanaatını ispata çalışmaktadır.

A. Sayılı bu araştırmasında matbaanın Türkiye'ye geç girmesi hususunda yaygın kanaate iştirak ettikten sonra iki örnek vermektedir.

Birincisi Reşid Paşa'nın, paratonerin cami minarelerine takılması teklifi ile ilgilidir, ancak kaynak olarak gösterilen vesikanın özel bir arşivde olması ve suretinin veya tam metninin yayımlanmamış olması bize bu örneği gereken şekilde değerlendirme imkânını sağlamamaktadır. Verilen fetvada "her ne kadar bunun şeriate aykırı bir noktası yoksa da şu aralık yapılmak lazım gelse ihtimal ki bazı kendisini bilmezler bunu tahriklere fırsat sayacaklardır şimdilik durdurulsun, ileride gereği düşünülür" denilmiş olması da ayrıca bu kanaatin ne kadar sağlam bir delile dayandığı hakkında da düşündürücüdür.[45] A. Sayılı'nın verdiği ikinci örnek, 1839'da vuku bulan Nizip savaşında Alman subayı Moltke ile Ordu kumandanı Hafız Paşa arasında bir askerî taktik konusunda ortaya çıkan görüş farklılığına dayanmaktadır. Bu olayın modern ilim veya teknoloji ile herhangi bir ilgisi olmadığı için verilen örnekte Moltke'nin, Hafız Paşa'nın ulemânın tesiri altında olduğunu varsayması gerçek te olsa ulemânın "modern bilim ve teknoloji"nin karşısında olduklarını göstermesi için yeterli olmasa gerektir.

Din-Modern bilim ilişkisini incelemeden önce çok yakın paralellik arzettiği için matbaacılığın Türkiye'ye girmesi ve bu konuda dinin ve ulemânın engelleyici rolünün olup olmadığı problemine kısaca işaret etmek kaçınılmazdır. Matbaacılığın Türkiye'ye girişi kadar da eski olmasa bile uzun yıllardan beri tartışılan bu konudaki yaygın kanaat ve hâlâ bugüne kadar değişik şekilde, en basit şekli ile A. Sayılı yukarı-

43 Aydın Sayılı: "The Place of Science in The Turkish Movement of Westernisation and Atatürk", **ERDEM, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi** c. 1, s. 1, (Ankara 1984), s. 27.

44 Aydın SAYILI: "Batılılaşma Hareketimizde Bilimin Yeri Ve Atatürk", **ERDEM, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi,** c. 1, s. 2, (Ankara 1985), s. 348.

45 Aydın Sayılı, **(a.g.m.),** s. 350.

da adı geçen araştırmasında "ulemânın tereddütü ve karşı çıkması" olarak[46] ifade edilen bu kanaat hep din kurumunun ve mensûblarının bu yeni yararlı tekniğin girmesinde büyük engel teşkil ettiği istikametindedir. Ancak ulemânın matbaanın açılışını önlediği hakkındaki yaygın kanaat ve yargının incelenmesi sonucunda ulemânın böyle bir direniş gösterdiğine dair herhangi bir delilin varlığına rastlanmamıştır. Şeyhülislâm Abdullah Efendi matbaa için gerekli fetvayı hemen vermiştir. Ayrıca, bu matbaada basılan ilk kitabın başında ulemâdan oniki kişinin takrizleri basılmıştır. Bu oniki kişiden hiçbiri matbaacılığın Din'e aykırılığından bahsetmiş değildir. Matbaanın kuruluşundan kısa bir süre sonra ortaya çıkan patrona isyanında kitap basmağa karşı herhangi bir tepkinin geldiğine dair bilgimiz yoktur.

Matbaanın Osmanlı Devleti'nde geç başlama problemini yeni bir açıdan ele alan ve bu konuda daha önce ileri sürülen ve halen doğma halinde devam eden "matbaa ulemânın karşı koymasından dolayı İslâm dünyasında geç başlamıştır" şeklindeki yargıyı temel kaynaklara dayanarak inceleyen Niyazi Berkes, matbaanın açılması olayını din tartışmaları gibi bir sorun ile ilgili olarak görmemekte ayrıca ona konan sınırlamaların dinden değil Osmanlı Devlet sistemine özgü lonca sınırlamalarından ileri geldiğini açıkça göstermiş bulunmaktadır.[47]

Osmanlı Devleti'nde matbaacılığın geç başlaması ve başladıktan sonra gelişmesinin çok ağır gitmesinin din ve ulemânın reaksiyonu ile hiçbir ilgisi olmadığının anlaşılmasından sonra, konunun matbaacılığın başlayabilmesi için gerekli teknik, ekonomik ve entellektüel şartların oluşmasına, matbaayı besleyecek kâğıt endüstrisi varlığına ve üretimini tüketecek okuyucu kitlesinin bulunmasına bağlanması çözümünün ve bu hususdaki eski doğmaların tesirinden kurtulmanın gerektiğine kanaatimizi burada ifade etmeyi bir ilmî mecburiyet olarak gördüğümüzü belirtmeliyiz.

Osmanlı Devleti'ne yeni ilimlerin girişi sırasında dinî taassubun karşı tavır alıp almadığı konusundaki tezi incelerken hedefimiz ana kaynaklara dayanarak şu hususları tesbit etmeye çalışmak olacaktır: Müslüman Osmanlı aydınlarının bu yeni ilimler ve neticeleri hakkındaki genel düşünceleri ne idi? Dini en yakından ilgilendiren konularda hangi

46 Aydın Sayılı, (a.g.m.), s. 350. Makalede 35 nolu dipnotta gösterilen Reşat Kaynar'ın **Türkiye'de Hukuk Devleti Kurma Yolunda Hareketler** adlı eserde ss. 181-182 bu vesikanın yazarının özel kütüphanesinde olduğu kaydedildiği halde ne tam metni ne de sureti verilmiştir.

47 Niyazi Berkes: **Türkiye'de Çağdaşlaşma,** Doğu-Batı yayınları I., (İstanbul tarihsiz), ss. 57-65.

reaksiyonlar olmuştur? Onsekizinci yüzyılın sonundan itibaren medrese mensubları nasıl bir rol oynamışlardır? Ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan Din-İlim çatışmasının gerçek sebepleri nelerdir?

Osmanlı Devletinde modern teknik eğitimin süreklilik gösteren ilk örnekleri olarak kabul ettiğimiz Deniz Mühendishânesi, Kara Mühendishânesi, Tıbbiye ve Harbiyenin açılışlarına ulemâ sınıfının ileri gelenlerinin katılarak törende dualar etmeleri ve daha sonra da din, Şark dilleri ve genel kültür gibi mühendislik ve tıp derslerinin dışındaki konuları bizzat okutmuş olmaları gösterir ki medrese mensuplarının yeni kurulan bu müesseselere karşı tavırları olmamıştır. Zaten eski sistemden yeni sisteme geçiş devresi içinde bu yeni müesseselerin temel konuları olan matematik ve tıp derslerinin bile ilk hocaları, eski eğitim sistemi (Medrese) içinde yetişmiş kişiler olmuşlardır.

Burada iki örnek vermekle yetineceğiz: 1773'de kurulan Deniz Mühendishânesinde ilk matematik dersleri veren hocalardan birisi de eski usulde yetişmiş ünlü matematikçi, müderris ve daha sonra kadı olan Gelenbevî İsmail Efendi'dir.[48] Gelenbevî İsmail Efendi'nin aritmetik, cebir, logaritma ve trigonometri konularında eserleri olduğu gibi edebiyat, fıkıh, akaid, mantık ve felsefe gibi medrese ilimlerinin klâsik konuları hakkında da çeşitli telifleri bulunmaktadır. Eserlerinin birçoğu basılmıştır.[49] Öğer yandan, modern tıbbın Osmanlı Devletine girişini sağlayan en önemli iki şahsiyet, tarihçi ve tabib Şanizâde Ataullah Efendi (1769-1826) ile Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi (1774-1843), medreseden yetişmişlerdir. Bunlar, öğrendikleri yabancı dillerden yaptıkları tercüme ve iktibaslarla Batı'da gelişen yeni tıp bilgilerini Türkçeye aktarmış ve Osmanlı Devletine modern tıbbın girmesi için büyük gayretler sarfetmişlerdir.[50] Tıbbiye'nin kurulmasında önemli rolü olan Hekimbaşı Behçet Efendi gibi kardeşi Abdülhak Molla da medresede yetişmiş bir hekimdir.[51]

Modern ilimlerin Osmanlı Devletine sistematik ve sürekli bir şekilde girmesini sağlayan bu yeni ilmî müesseselerin ilk kuruluş yılları dikkatli bir şekilde incelendiği ve kurucu öğretim kadrolarının geçmişleri araştırıldığı zaman, çoğunun medreselerde yetişmiş oldukları görülecek-

48 Salih Zeki: **Kamus-ı Riyâziyât,** c. 1, (İstanbul 1308), ss. 318-321.

49 Y.A. Sarkis: **Mu'cem'ül-Matbua'ât al-Arabiye ve'l Mu'raba.** (Kahire, 1565), ss. 1165-1166.

50 A. Kazancıgil: **"İstanbul Üniversitesi,"** İstanbul Üniversitesi Kuruluşu, Tarihçe, Teşkilât ve Öğretim Üyeleri. c. I, 1453-1981, (İstanbul 1983), s. 73.

51 A.S. Ünver: "Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar", **Tanzimat,** İstanbul 1940, ss. 936-937.

tir. Bunlar, yetiştikleri medreselerde görev yaparlarken aynı zamanda da yeni açılan müesseselerde görev almakta tereddüt etmemişlerdir.

Yukarıda görüldüğü gibi medrese mensubu ulemâ yeni kurulan modern ilim müesseselerinin karşısında değillerdi. Ancak şurası da bir gerçektir ki yeni kurulan eğitim müesseselerinde yetişen aydın tipi ile medreselerde yetişen aydın tipi arasında bir formasyon farkı vardır. Bu farkın, birçok araştırıcının Osmanlı fikir hayatında ikilik diye adlandırdığı durumun doğmasına sebep teşkil etmiş olduğu muhakkaktır.

Burada üzerinde durulması gereken husus bu ikiliğin, diğer bir deyimle yeni-eski çatışmasının, gerçekten bir fikrî anlaşmazlık neticesinde mi ortaya çıktığı meselesidir. Yani, İslâm ilim mirasına dayanan ve medrese mensuplarının temsil ettiği ulemânın ilim anlayışıyla yeni ilim müesseselerinde yetişen aydınların ilim anlayışları arasında bir anlaşmazlık mevcut mudur?

Bu hususu açıklığa kavuşturmak için dinî eğitimle yetişen Osmanlı ilim adamlarının dini en yakından ilgilendiren konulardaki tavır ve görüşlerini belirlemek gerekir. Kanaatimizce, din-ilim arasında en hassas konuların başında astronomi gelmektedir. İncelememizi, bu sebepten dolayı, kökü Batlamyus'a dayanan ve bir kısım Müslüman ilim adamlarınca da benimsenmiş olan dünyanın kâinatın merkezi olduğu düşüncesini ortadan kaldıran Copernic nazariyesinin etrafında yürüteceğiz.

Onyedinci yüzyılın ilk yarısının fikir ve ilim hayatında önemli yeri olan Kâtip Çelebi (1609-1657), klâsik Şark kaynaklarının yanısıra Batı kaynaklarından da faydalanarak yazmaya başladığı **Cihannûma** adlı eserinde, arzın yuvarlaklığı hususunda birçok delil ileri sürerek bunun İslâm dini ile asla çelişmiyeceğini ispata çalışmakta ve İmam Gazâlî'nin **Tehafût** adlı eserinden yaptığı iktibaslarla bu düşüncesini desteklemektedir. Kâtip Çelebi'nin bu eserinde Avrupa'da artık iyice bilinen Copernic sisteminden hiçbir bahis bulunmamaktadır. Bu eksikliği yorumlayan Adıvar bunun "çifte yani Müslüman ve Hıristiyan taassubundan" ileri gelebileceğini kaydetmektedir.[52]

Ancak, H.Z. Ülken'in araştırmasına göre bu eksikliğin sebebi "Avrupalı bazı rahipler arasında da devam eden Copernic aleyhtarlığıdır". Bu hususu açıklayan Ülken, şunları söylemektedir: "Fakat bunu hayretle karşılamamalı ve Türk âliminin fikrî geriliği hakkında acele hüküm verilmemelidir. Onyedinci yüzyılda yeni doğan bu fikirler münakaşa sahasında idi. Copernic sistemi, öğretimde zannedildiği kadar yayılmış ve yerleşmiş değildi. Bundan dolayı Kâtip Çelebi'nin dünya sistemi hakkın-

52 **O.T.İ.**— A.A. Adıvar: **Osmanlı Türklerinde** ss. 144-145.

da yeni görüşleri bilmesine rağmen onları şüphe ile karşılamasını tabiî görmelidir. Kâtip Çelebi'nin umumî şemasındaki bu gerilik, yardımcısı mühtedî rahibin (Fransız rahibi iken ihtida eden Şeyh Mehmed İhlâsi) o zamanki Avrupa'da oldukça yeni olan bu fikirlere karşı menfi vaziyet almasından ileri gelmektedir".[53]

Adıvar'ın tesbitine göre, Türkiye'de Copernic sisteminden ilk defa 1685 yılında, Kâtip Çelebi'nin **Cihannûma**'sının yazılmasından kırk sene kadar sonra, Ebu Bekir bin Behram al-Demaşkî bahsetmektedir. Fakat Al-Demaşkî, Ptolemaios'un bütün yıldızların ve güneşin arzın etrafında döndüğünü anlatan nazariyesinin "daha ihtimale yakın ve anlaşılması daha kolay" olduğunu ifade etmektedir.[54] Görülüyor ki, Copernic ile ilgili değerlendirmenin dinî anlayışla bir ilgisi yoktur.

Bundan sonra 1732'de İbrahim Müteferrika, Kâtip Çelebi'nin **Cihannûma**'sına yaptığı zeylde, kâinat sistemine dair çeşitli astronomi nazariyelerini zikretmekte, ancak Copernic sistemini anlatırken ihtiyatlı bir ifade kullanarak bunun mutlaka kabul edilmesi lâzım gelmediğini ve "esasen İslâm ulemâsının da kabul etmediğini" yazmaktadır.[55] İhtiyatlı tavrının İslâm diniyle münasebetini izah etmeyen Müteferrika'nın bu mülâhazası üzerinde durmak gerekir. Bilindiği gibi, İbrahim Müteferrika Hıristiyanlığı bırakıp Müslüman olmuş bir kimsedir ve Copernic nazariyesi gibi yeni görüşlerin Batı dünyasında yarattığı büyük tepkileri iyi bilmektedir. Aynı düşüncelerin İslâm âleminde nasıl karşılanacağını kestiremediği için ihtiyatlı bir tavır takınmış olabilir. Müteferrika'dan sonra aynı konuyu işleyen Erzurumlu İbrahim Hakkı ile Başhoca İshak Efendi'nin yüzyıla yakın zamana rağmen farklı tavırları da bu tezimizi desteklemektedir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780) medrese tahsilini İstanbul'dan uzakta Hasankale ve Siirt'in Tillo Köyü'nde yapmış, daha sonra tasavvufî bir tarikata mensup olmuş ve tamamen klâsik tarzda yetişmiş bir Osmanlı ilim adamıdır. 1760'da yazmış olduğu **Marifetnâme** adlı eserinde "heyet-i cedîde" diye adlandırdığı Copernic nazariyesi hakkındaki görüşlerini açıklamakta ve bu nazariyenin İslâm dini açısından değerlendirmesini yapmaktadır.[56] Copernic astronomisi hakkındaki bilgileri dokuz başlık altında sunduktan sonra şematik üç şekille izah eden İbra-

53 H.Z. Ülken: "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", **Kâtip Çelebi, Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler,** (Ankara 1957), ss. 178-179.

54 **O.T.İ.**— s. 155.

55 **O.T.İ.**— s. 171.

56 İbrahim Hakkı: Marifetnâme, (İstanbul, 1330), ss. 14-151.

him Hakkı bu bahsi onaltı rubaî ile tamamlamaktadır. İbrahim Hakkı'nın sunduğu bilgileri özetlemeye gerek duymadan burada konuyu sadece yeni-eski veya ilim-din münasebetleri açısından ele alacağız.

İbrahim Hakkı eserinde, yeni astronomi anlayışının kaidelerinin kolay ve kısa olduğunu açıklamakta, ancak "sâde dil olan avâm, onlara ta'an ve teşnî taşlarını vururlardı" diyerek bu yeni görüşü yerleştirmeye ve yaymaya çalışanların basit insanlar tarafından anlaşılmadığını kaydetmektedir. Daha sonra da konunun dinle olan ilgisini açıklamaktadır.

> *Ancak, gaflet olunmasın ki ahvâl-i merkümeye itimad ve itikad etmek umur-ı diniye ve lavâzım-ı yakiyniyeden değildir zira ki top âlem her ne şekil de heyette olursa ve ecramı ve ecsâmın terkibi her ne keyfiyette bulunsun ve bu çark-ı felek her ne takrib ile dönerse dönsün hemen âlemin hudüsünü inkâra mecâl olmadığı.*

şeklinde devam eden ifadesi İslâmın ilim karşısındaki temel görüşünü sarih bir şekilde anlatmaktadır. Kâinatın kendiliğinden yaratıldığını iddia etmedikten ve mutfak kudret sahibi olan bir yaratıcının varlığını kabul ettikten sonra kâinat sisteminin müsbet ilim metodu ile ne surette olursa olsun anlaşılmasının İslâma ters düşmeyeceğine ve bu gibi konulara "itimâd" ve "itikâd" etmenin dinî konulardan ve imanın gereklerinden olmadığını ileri sürmektedir.

Kanaatimizce, müderris ve şeyh olan İbrahim Hakkı'nın bu ifadeleri Kâtip Çelebi'nin yukarıda özetlenen görüşleriyle birlikte mütalâa edilirse medrese eğitimi içinde veya dışında, gerek İstanbul'da gerekse Anadolu'nun ücra köşelerinde eski tarzda yetişen Osmanlı ilim adamlarını astronomi ve kozmoloji konusunda gösterdikleri açık fikirlilik İslâmî din anlayışı açısından yeni bir değerlendirme imkânı verecektir.

Kara Mühendishânesi başhocalarından İshak Efendi'nin 1834 yılında (İbrahim Hakkı'nın **Marifetnâmesi**nden yetmiş dört yıl sonra) Avrupa kaynaklarından tercüme ve adaptasyonlarla hazırladığı dört ciltlik eseri **Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziye**'de konunun oldukça farklı bir şekilde işlendiği göze çarpar. Astronomi bu eserin dördüncü cildinin ikinci makalesini teşkil etmektedir. İshak Efendi burada çeşitli astronomi sistemlerini uzun uzun ve teknik detaylarıyla izah ettikten sonra aralarında mukayeseler yaparak sonunda şu ifadeyi kullanır: "Copernic mezhebinin hata olması muhtemel ise de Kaffe-i ecrâm-ı semâviyenin harekâtı mezheb-i mezkûr üzere muvafık-ı şerh ve beyan olunmayla bu cihet itibare şayeste (...) ve bu takdirce (...) şemsin kevakib-i seyyareye mer-

kez olması tahkikât-ı nücumiye ve kavâid-i tabiiye'ye enseb ve evfak görünür". Görülüyor ki, İshak Efendi her ne kadar Copernic sisteminin bütün göksel cisimlerin hareketini izah edebilecek durumda olduğunu ve tabiî kaidelere göre güneşin gezegenlerin merkezi olduğunun en uygun ve geçerli tez olarak göründüğünü kabullenirse de "hata olması muhtemel" diye ilâve eder.[57]

İshak Efendi'nin Copernic teorisi hakkında küçük bir ihtiyat payını muhafaza eder tavrı eski-yeni ilim münasebeti açısından "element" konusunda da aynıdır. Bu konuda da İshak Efendi "bazı eski ilim adamlarının elementleri dörtle sınırladıklarını, ancak kimya fenninin son âlimlerinin elementlerin dörtten fazla olduğunu ve eskilerin element kabul ettiği ateş, su, hava ve toprağın birçok elementten oluştuğunu ileri sürdüklerini" ifade ederek eski ilim anlayışından yeni ilim anlayışına ihtiyatlı ve yumuşak bir geçiş yapmaktadır.[10]

İshak Efendi'nin bu tavrı İbrahim Müteferrika'nın yukarıda işaret edilen ihtiyatlı tavrını hatırlatmaktadır. İshak Efendi ile İbrahim Müteferrika'yı bu ihtiyatlı tavrı takip etmeye iten ortak husus her ikisinin de İslâmı sonradan kabul eden mühtedî olmaları olsa gerektir. Ancak, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın getirdiği açıklıktan sonra İshak Efendi'nin yazılarındaki bu ihtiyat İslâm ulemâsının yeni görüşleri kabul etmemesine bağlanamaz. Yaptığımız tesbite göre, Lavoisier sonrası kimyayı Türkiye'ye ilk defa tanıtan İshak Efendi, Copernic teorisinde de dinle ilgisi olmayan element konusundan çok daha az ihtiyatlı davranmaktadır. Bunun da sebebi, yukarıda açıklandığı gibi, İbrahim Hakkı'nın bu hususta ki katkısına bağlanabilir. İbrahim Hakkı'nın dinî meselelerden olmayan şeylerin, "eşyanın hakikatlerinin açıklanmasının" dinî esaslara göre muhakeme edilmemesi gerektiği yolundaki düşüncesi ve bu hususta Hz. Muhammed'in "siz dünya işleri konusunda daha bilgilisiniz" meâlindeki hadisi hatırlatması 18. yüzyıl Osmanlı Türkiye'sinde özellikle din-ilim münasebetinin açıklanması bakımından fevkalâde önemli bir görüştür.

Modern ilimlerin Türkiye'ye sokulması için yapılan teşebbüslerin "çoğu zaman medrese dışında yetişmiş bilginlerin eseri" olduğunu ileri süren Adıvar'ın tezi kanaatimizce geçerliliğini yitirmiştir.[58] E. Kuran'ın "ancak çoğu medrese dışında yetişen Kâtip Çelebi, İbrahim Müteferrika, Gelenbevî İsmail Efendi gibi az sayıda bilim ve fikir adamının Batı

57 İshak Efendi, "El-hâc El-hâfız": **Mecmua-i Ulûm-i Riyâziye**, (İstanbul 1834).

58 **O.T.İ.**— s. 176.

59 E. Kuran: **"Müsbet Bilimlerin Türkiye'ye Girişi (1797-1839).** Bildiriler c. 2, 25-29 Eylül 1970 Türk Tarih Kongresi, Türk Tarih Kurumu, (Ankara 1973), ss. 671-675.

dünyasının müsbet ilimlerinden haberdar oldukları"[59] hakkındaki tezi de Adıvar'ın yolunu takip etmektedir.

Adıgeçen bu üç Osmanlı bilim adamından İbrahim Müteferrika'yı diğer ikisinden ayrı olarak mütalâa etmek gerekir. Zira hayatı hakkında bildiğimiz kadarıyla Müteferrika dışarda yetişmiş ve Osmanlı dünyasına yetişkin adam olarak ihtidâ etmek suretiyle girmiştir. Aslen Türk olan ve Osmanlı Türkiye'sinde yetişen diğer iki isme gelince, gerek Kâtip Çelebi gerekse Gelenbevî İsmail, hayat şartları icabı muntazam bir medrese tahsili görmemişler, medresede okutulan ilimleri ve kitapları ya kendi kendilerine okumuş ya da medrese hocalarından icâzet alarak bitirmişlerdir. Hele Gelenbevî İsmail Efendi müderris ve kadı rütbelerini kazandığına göre onu medrese dışı kabul etmek doğru olamaz. Zaten Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın bu hususdaki katkısının doğru bir şekilde değerlendirilmemesi de başlangıçtan beri medreseye karşı insaflı olmayan bir tutumun varlığını açıkça göstermektedir.

19. yüzyıl modern ilim öncülerinin değişik bilim alanlarında verdikleri Türkçe eserlerde herhangi bir din-ilim çatışmasından söz edilemez. Daha önce detaylı şekilde incelediğimiz İshak Efendi, Kimyager Derviş Paşa, Hami Paşa, Kırımlı Aziz Bey gibi modern ilmin değişik dallarında Türkçe'nin ilk eserlerini veren âlimlerin din-ilim çatışmasından bahsetiklerine hiçbir yerde rastlanmamaktadır. Tersine, bu âlimlerin eserlerinde devamlı olarak İslâm medeniyetinin parlak çağında ilmin nasıl ileri gittiğini vurgulayan, hatta İslâmın ilmi teşvik etiğini ileri süren ifadeler görülmektedir.[7]

Özet olarak denilebilir ki, Osmanlı müsbet ilim öncülerinin herhangi bir çatışma içinde olduklarını söylemek zorlamadan ibarettir. Ayrıca, fizik, kimya, astronomi ve benzeri modern ilimlerin yerine bu ilimlerin eskilerini müdafaa edenler de bulunmamaktadır. Ancak, eski-yeni ikiliğinin mevcut olduğu da bir gerçektir. Fakat bu ikiliğin sebeplerini yalnızca fikrî planda aramak tek yönlü bir arayış olacaktır. 18. yüzyıl sonlarıyla 19. yüzyıl başlarında Osmanlı toplumunun değişen şartları içerisinde kurulan yeni eğitim müesseselerinin imtiyazlı oluşlarının bu ikilikte muhakkak ki belirli bir rolü olmuştur. Meselâ, Kara Mühendishânesinin kuruluşuna dair III. Selim tarafından çıkarılan ferman incelendiğinde bu müessesenin hoca ve öğrencilerine devletin tanıdığı özel imtiyazlar göze çarpmaktadır. Söz konusu fermana göre Mühendishânenin öğrencilerine yeni fenleri tahsil ettikleri için hem medrese öğrencilerine hem de diğer askerî sınıflara tanınan imtiyazlardan daha fazla tanınmaktadır.[60]

60 **S.S.F.** (Tıpkı basım), s. 1.

Bu ikilik konusunda Adıvar'ın "bir yandan ordunun yenileşmesi ve ıslâhat için matematik ve tabiî ilimler memlekete sokulmak istenirken, öte yandan medrese ulemâsı eski ilimlere dair teliflere ve tercümelere devam etmekte ve bu surette ilim âleminde bir ikilik meydana gelmeye başlamaktaydı"[61] demesi anlaşılması zor bir ifadedir. Adıvar burada, yeni eğitimin başlatılmasıyla eski ilim mensuplarının sanki bir günde ortadan yok olmasını beklemekte, hiçbir tarihî delile dayanmadan yeni ilimlere karşı eski ilimleri devam ettirmek isteyen bir tavrın mevcut olduğunu iddia etmektedir. Kanaatimizce, bu ikilik bir karşı koyma yani modern ilimleri reddetmek yolunda sarf edilmiş fikrî bir tavırdan ziyade medresede yetişmiş ilim adamlarının kültürleri icabı eski tarzda eser vermeye devam etmelerinden doğan bir durumdur. Bunu eski ve yeni ilim anlayışı arasındaki bir zıtlık şeklinde göstermek ve S. Irmak'ın "Kahraman öncülerin bazen hayatlarını tehlikeye sokan girişimleriyle" şekildeki ifadesinde[39] işaret edilen 1807'de Seyid Mustafa ve Raif Efendi'nin öldürülmelerini böyle bir ikiliğe bağlamak hatalı bir görüştür. Siyasi bir hadiseye toplumda var olmayan bir çatışma süsünü vermek ise mübalâğalı ve gerçeklerle bağdaşmayan bir değerlendirme tarzı olsa gerektir.

Tanzimat'ın ilânından sonra, gitgide yaygınlaşan ve gelişen modern eğitim müesseselerinin tesiriyle eskisinden farklı bir ilim anlayışı ortaya çıkmıştır. Yeni ilim anlayışı tabiatıyla eski ilim anlayışının yerini almaya başlamış ve tedricî bir şekilde hakim olmuştur. Ancak, bu yeni ilim anlayışını sistemleştiren ve teorisini yapan eserlerin tercüme ve telifleri daha sonraları gerçekleşmiştir. Bu sahada Türkçe'ye tercüme edilen ilk eser İtalyan mantıkçısı Pasquale Galuppi'nin 1830'da neşredilen **Miftâh-ul-fünûn** adlı eseridir. Türkçe'ye kimin tercüme etiği kesin olarak bilinmeyen bu eser, orijinal metnin dışında mütercimin ilâveleriyle de modern ilim anlayışının Türkiye'ye girmesi açısından önem taşır. Eserde en genel şekilde metod, tahlil ve terkipten bahsedilmektedir. Eski mantık kitaplarının işlemediği bir biçimde ele alınan konulara ilâve olarak yeni bir ilim tasnifi de bulunmaktadır. Burada, eski ile yeni birarada ve uzlaştırıcı bir tavır içerisinde sunulmaktadır.

Yani ilim ve mantık anlayışının Türkiye'de tanınmasına ve yerleşmesine önemli katkısı olan Ahmed Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedad Bey'in (1857-1900) mantık konusunda üç telif eseri bulunmaktadır. Bunlardan birincisi ve en genişi olan **Mizân-ul-ukûl fi'l mantık ve usûl** (1885) adlı eseri inceleyen N. Üner, eserin netice itibarıyla Galuppi'ninkinden daha ilerici bir durum arzetmekle beraber yine eski ve yeni arasında uz-

61 **O.T.İ.**— s. 214.

laştırıcı bir görüşün mahsulü olduğu kanaatine varmıştır.[62] Biz de bu kanaati paylaşırken aynı konuyla ilgili olarak, Türk fikir ve ilim tarihçilerinin üzerinde hiç durmadıkları Ali Sedad Bey'in **Kavâid al Tahavvulât fi Harekât al Zerrât** (1883) adlı eseri üzerinde halen yapmakta olduğumuz bir başka çalışmadan özetler vereceğiz:

Atomizm, Termodinamizm ve Darwin teorileriyle yeni ilim felsefesi konularına detaylı bir şekilde ve çok orijinal bir uslûpta temas eden Ali Sedad Bey, eserinin önsözünde esas maksadının "adı geçen ilimlerin teknik detaylarından sarf-ı nazar ile temel kaidelerinin memleketimizde dahi yayılmasından başka biraz felsefî uygulamalara da girişerek İslâmın düşmanları tarafından alet olarak kullanılması istenilen yeni fenlerin, bilâkis İslâmî fikirleri destekleyici olduğunun isbatına hizmet" etmek olduğunu belirtmektedir.[63] Eserinde "İslâmın düşmanları" diye andığı kişilerin kimler olduklarını ve bunların hangi tezleri nerelerde savunduklarını belirtmeyen Ali Sedad Bey'in muhatapları kanaatimizce, daha sonraları Ernest Renan'la zirvesine ulaşan ve İslâmın bilim ve felsefeye düşman olduğunu iddia eden Batılı bazı müsteşriklerle onların tesiri altında kalan Türkiye'deki birkaç yeni tip aydın ile ilk Türk pozitivist ve natüralist düşünce sahipleridir.

Burada, şimdiye kadar ele alınmamış ve yakında ayrı bir makalede tanıtmaya çalışacağımız Harputlu İshak Efendi'nin 1862'de basılan İslâmın modern ilimlerle ilgili **Es'ile-i Hikemiye** adlı eseri üzerinde de durulması gerekir. Harputlu İshak Efendi'nin tamamen eski tarz medresede yetiştiği ve Batı bilim, felsefe ve mantığından Ali Sedad Bey kadar haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Harputlu İshak Efendinin Şam seyahatinden İzmir'e dönerken karşılaştığı ve bir arada vapur yolculuğu yaptığı Avrupalıların İslâmla ilgili sorularına verdiği cevapları ihtiva eden söz konusu kitap, eski kültüre mensup ulemânın yeni ilimlere ve icatlara karşı tavırlarını izah bakımından oldukça önemli bir kaynaktır. Yeni astronominin bazı prensiplerinin İslâma aykırı olup olmadığı yolundaki bir soruya verdiği uzunca cevapta Harputlu İshak Efendi, Erzurumlu İbrahim Hakkı'yı hatırlatan ifadeler kullanmakta ve bu gibi konuların dinin temel kaidelerini ilgilendirmediğini, yeni ilimlere ancak eski alışkanlıkların tesiriyle "avam-ı nâs" yani cahil halk arasında karşı çıkıldığını söylemektedir. İslâmın kader anlayışının Müslümanların teknikte ve sanayide geri kalmalarına sebep olduğunu iddia eden bir soruya da neden

62 N. Öner: **Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı.** (Ankara 1967), ss. 49-61.

63 Ali Sedad: **Kavâid al-Tahavvulût fi Harekât el-Zerrât.** (İstanbul 1883), ss. 8-9.

İslâm dünyasında yaşayan Hıristiyan, Yahudi, Dürzî ve Nusayrîlerin ayrıca Rusların Avrupalılardan geri kaldığı karşı sorusuyla cevap vermektedir.[64] Harputlu İshak Efendi, İslâmda kader anlayışını da **Es'ile-i İlm-i Kelam** adlı eserinde uzun uzun izah etmektedir.

Osmanlı aydınlarının 17. yüzyıl ortalarından itibaren ve özellikle 18. yüzyıl son çeyreğinde yeni eğitim müesseseleri vasıtasıyla Batı'dan gelen modern ilimler karşısındaki tavırlarını ve din-ilim münasebetlerini bu devir şahsiyetlerinden birinin ifadesi ile özetlemek gerekirse Ali Suavi'nin (1839-1878) şu sözleri konuyu yeterince açıklayıcıdır: "Eski ve yeni sözü mânâsızdır. Eski usulü tutup yeniye düşman olma geleneği Hıristiyanlarda vardır. Müslümanlarda yoktur".[65]

19. yüzyılın sonunda din-ilim münasebetlerini en geniş şekilde ele alan Ahmed Mithad Efendi, aslında Hıristiyanlıkla ilim arasında bir çatışma olduğunu, böyle bir çatışmanın asla İslâma tesir etmediğini söyledikten sonra "bilâkis şu kitap münasebetiyle ilimler karşısında İslâmiyetin ne mevki ve ne halde bulunduğunu meydana koyacak olur isek Hıristiyanlık ile ilimler arasındaki çatışma ve mücadelenin noktası denilen şeylerin İslâmiyet ile ilimler arasında tersine mutabakat ve muvaffakat olduklarını" ifade etmektedir.[66]

Bütün bu tarihi örneklerden sonra Osmanlı toplumunda bir "İlim-Din" çatışmasının 19. yüzyılın son çeyreğinde doğduğunu görmezlikten gelemeyiz. Bir tarafıyla "İlim-Din" bir tarafıyla da "Doğu-Batı" veya "Eski-Yeni" şeklinde ortaya çıkan bu çatışma Osmanlı aydınlarını ruhî buhrana itmiştir. 20. yüzyılın başında Tevfik Fikret ve Ziya Gökalp'te görülen bu buhran daha 1887'de "İlk Türk pozitivist ve naturalist"i olarak bilinen Beşir Fuad'ı intihara kadar götürmüştür.[67]

Her ne kadar Beşir Fuad, İslâm'ın "İlim ve maarifin derece-i lüzûm ve ehemmiyetini pek vazıh bir surette göserdiğini" söylemekte ise de,[68] Türkiye'ye felsefi cereyan olarak pozitivizmi getiren ilk Türk aydını olarak metafizik gibi şeyleri ilim addetmemektedir.

Beşir Fuad "Voltaire Mukaddimesi"nde yalnız Hıristiyan dininin karşısında olduğunu ifade etmekle beraber gerçekte mücerred din mefhumunun aleyhindedir.[69] Beşir Fuad'ın dinsiz olmasını gerektiren başlıca

64 İshak Efendi (Harputi): **Es'ile-i Hikemiye.** İkinci baskı, (İstanbul 1301), ss. 104-107.
65 H.Z. Ülken: **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi.** s. 87.
66 Ahmed Mithat: **İslâm ve Ulûm.** c. 1, (İstanbul 1313), ss. 11-12.
67 M. Orhan Okay: **İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad,** (İstanbul tarihsiz).
68 M.O. Okay: **a.g.e.,** s. 184. M.O. Okay, 7 Kanun-ı evvel 1885 2237 sayılı Tercüman-ı Hakikat gazetesinde çıkan Fazlı Necibe mektubu referans olarak vermiştir.
69 M.O. Oktay: **a.g.e.,** s. 189.

sebepleri, onun kültürünün kaynağını teşkil eden Avrupa materyalist ve pozitivist düşünce sistemlerinde hatta pozitivizm'in edebiyata tatbiki olan natüralizmde aramak lâzımdır. Materyalist fikirleri muâsırı olan Ludwig Buchner'den gelmektedir. Ona göre hayat ve madde kendi kendine husûle gelip, ayrıca bir hayat kudreti olmadığı gibi maddi varlıkların üzerinde veya dışında bir Allah mefhumu da yoktur.[70]

Bu pozitivist tesir ile Beşir Fuad'ın arkasından gelen diğer Batı kültürü Ile yetişen Türk Aydınlarında bu ikilem daha bariz bir şekilde görülür. Nitekim Selânikli Fazıl Necib (1863-1932) din kelimesini ağzına almadığı halde reddini, 1886'da şu cümlede "ifadat-ı aliyyelerinden şunu istidlal ediyorum ki, bugün fen maddiyattan istidlâlen maneviyat üzerinde hükümler verebiliyor, demek oluyor ki âlemde fennin karışmadığı hiçbir mebhas kalmıyor, bu halde fenne müstenid olmayan felsefeyi de metafizik diye kesip atacağız" şeklinde ifade etmiştir.[71]

Bu pozitivist materyalist tesirin sadece Din'i reddetmekle kalmadığını ayrıca hiç beklenmedik yeni bir hedef seçtiğini görüyoruz. Beşir Fuad'ın tesirinde kalan Nabî-zâde Nazım'ın (1862-1893) Osmanlı şiirini hedef alarak 1887'de yazdığı "Şairriyet" adlı bir yazısında "Mesela, Nedim, ömrünü güzel şarkı tanzimine hasredeceğine ulûm ve marifete sarf-ı zihin etmiş olsaydı bir mütefennin olurdu. Şimdi İbn-i Kemâl, Kâtib Çelebi, Hoca İshak, Aziz Bey namları arasında bir de Nedim katılırdı" demektedir.[72]

Pozitivizm ile biyolojik materyalist düşüncenin büyük bir hızla Osmanlı devletinde yayılması ve "Bilim"in, yeni aydın tipinin "Din"i durumuna gelmesinin, genel bir zihniyet değişikliği ile Osmanlı toplumunun kurtarılması için yegane çare olarak düşünülmesine daha sonraki yıllarda da değişik fikrî, felsefî, sosyal ve siyasî vecheler alacak olan İlim-Din çatışmasına yolaçtığını söyleyebiliriz.[73]

*

Sonuç olarak, eski tarz İslâm kültürü ile yetişen Osmanlı âlimlerinin yeni ilimlere menfî tavır aldıkları doğru olmadığı gibi, tersine medrese mensubu ilim adamlarının dinle ilim arasında çatışma görmedikle-

70 M.O. Okay: **a.g.e.**, s. 184.

71 M.O. Okay: **a.g.e.**, s. 206.

72 M.O. Okay: **a.g.e., s. 209.** M.O. Okay, 27 Nisan 1887 tarihli nr. 4 Manzara mecmuasını referans olarak vermiştir.

73 Şükrü Hanioğlu: "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim", **Toplum ve Bilim,** s. 27, (Güz 1984), ss. 183-192.

rini ve onların arasından bir çok ilim adamının açık fikirlilikle yeni teknikleri benimsediklerini müşahade etmekteyiz. Din-İlim arasındaki çatışmanın Batı'dan gelen pozitivist, biyolojik materyalist düşünce ve inanca sahip yeni tip Osmanlı aydınlarının din'i reddetmesinden sonra doğduğu ve değişik fikrî, sosyal ve siyasî mecralara yönlendiğini söyleyebiliriz.

Toplum ve Bilim 29/30 Bahar - Yaz 1985, 103 - 115

İslâmi Uyanışın Öncüleri

*Hayreddin Karaman**

UYANIŞ ÖNCESİ

Uyanış kavramı insan zihnine hemen onun zıddı olan uyku kavramını çağırmaktadır. Uyanışı, çelişkisi içinde kavrayabilmek için, uyku dönemini kısaca tasvir ve tahlil etmek gerekir.

İslâm dünyasının uyku dönemi için genellikle benimsenen ve tekrarlanan şu tasviri gözönüne alabiliriz: İslâm dini Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler (Hz. Hasan'a kadar) çağında sosyal düzen ve teşkilat bakımından değilse de bunlara temel teşkil edecek olan manevî değerler sistemi olarak tamamlanmış, gelişmiş ve yayılmıştır. Emevî ve Abbasîlerin hâkim olduğu yüzyıllarda ise Müslümanlar siyasî sahaya olduğu gibi ilim ve sanat sahasına da gerekli önemi vererek büyük bir medeniyet kurdular. Abbasîlerin sonuna doğru başlayan Haçlı seferleri ve Moğol istilası İslâm dünyasını derinden sarstı ve zayıflattı. Selçuklu ve Osmanlıların hakimiyeti, çöküşü önleyerek siyasî varlığı korudu; ancak 16. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında önce duraklama, sonra gerileme şeklinde kendini gösteren vâkıa önlenemedi. Osmanlı Devletinin dağılması ile İslâm dünyasının esâret hayatı başladı.[1] 16. yüzyıldan itibaren gelişen durumu hafiften ağıra seyreden uyku olarak isimlendirirsek, 19. yüzyıldan itibaren başlayıp gelişen esarete karşı savaşa da uyanış diyebiliriz.

* Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi.

1 Prof. Dr. Erol Güngör, **İslâmın Bugünkü Meseleleri**, (İstanbul 1981), s. 26 vd.

Uyku döneminin yukarıdaki tasviri, sebeblerden ziyade sonuçları ihtiva etmektedir. Sebepler bahsinde "dinden uzaklaşma, tasavvuf, Moğol istilâsı, medreseler, saltanat..." üzerinde durulmuştur.

İlk devirde Müslümanların dine bağlılıklarını, ters düştükleri cahiliyye inanç ve kurumlarının olumsuzluğuna, Hz. Peygamber'in fevkalâde tesir gücüne ve örnekliğine, yenilik ve tazelik heyecanına bağlamak daha doğru olabilir. Duraklama ve gerileme dönemlerinde dine bağlılık zayıflamışsa, bunu sebep olarak değil, sonuç olarak görmek gerekir. Ayrıca bağlılık ve din kavramları da aydınlığa kavuşturulmalıdır. İnsanlar genellikle korku ve sıkıntı zamanlarında dine daha fazla sarılırlar; uyku döneminde de bu böyle olmuştur, ancak sarıldıkları din ve dindarlık vasıfları ilk İslâm çağınınkinden farklıdır. Din anlayışına donukluk gelmiş, dine bid'at ve hurafeler karışmıştır. Dindarlık bölünmüş, ferdî ve manevî hayata yönelmiştir.

Resûlullah'ın derûnî ve manevî hayatını, Allah ile olan sırrî kulluk ilişkisini temsil eden tasavvuf, bir zühd (dünyevî ve maddî menfaatten yüz çevirme) ve ahlâkî dinamizm olarak başlamış, ancak zamanla cezbe tarafıyla çoğu kez Sünnî prensiplerle çatışan bilgi ve inanç manzumesi hâkim hale gelmiştir. Sûfîlik hareketi kontrolsüz bir şahsî yoruma açık bulunmaktadır. Sûfîlik, kendilerinde fevkalade güçler bulunduğunu iddia eden veya böyle olduklarına inanılan ve tenkid dışı tutulan şahıslar (şeyhler) etrafında gelişen bir harekettir. Tasavvuf akıl üstüdür, medrese ise şeriat otoritesine dayanmakta ve rasyonel bir doktrini temsil etmektedir. Sûfî hareketinin —samimi önderler elinde dahi— ferdî, içe dönük ve sosyal planda pasif bir yol takip etmesi uyku dönemini hazırlayan sebepler arasında görülebilir. Kelâmın ilham ve kerâmeti kabullenmesi, İbn Teymiyye gibi önemli selefiyye temsilcilerinin keşfi kabul etmeleri tasavvuf ile kelâm arasında bir yakınlaşma sağlamış olmakla beraber, tasavvufun ayrı bir dinmiş gibi faaliyet göstermesi önlenememiştir. Kelâmın akılcı ve duygusallıktan uzak olduğu bir gerçektir. Onun, tasavvufun zengin duygu dünyasını ve itici gücünü de içine almak üzere kendini yenilemesi hâlâ beklenmektedir.[2]

Moğol istilâsının hemen arkasından istilacılar İslâm medeniyetinin içinde erimişler, ilim ve imar faaliyeti yeniden başlamıştır. Oldukça karmaşık sebeplerle İslâm medeniyetinin hamle gücünü kaybetmesi ile mezkûr istila aynı zamanda vâki olmuş; istilanın tesiri, ilim ve sanat faaliyetinin sınırlarının daralması, umumî bir bıkkınlık ve ümitsizlik şeklinde kendini göstermiştir.

2 Prof. Dr. Fazlurrahman, **İslâm**, çev. M. Aydın ve M. Dağ, (İstanbul 1981), s. 311 vd.

Durgunluk ve gerilemenin âmilleri arasında medreselere fazla yüklenilmiştir. Aslında medreselerdeki gerileme, İslâm medeniyetindeki durgunluğu takip etmiş, ondan sonra hasıl olmuştur. Ortaçağda Avrupa medreseleri ilmî gerçeği, tecrübe ve müşahede yerine Aristo gibi üstadların kitaplarında arayarak koyu bir skolastisizme düşmüşken, İslâm medreselerinde oldukça rasyonel bir öğretim ve eğitim yapılıyordu. Avrupa'da akıl-nakil çatışmaları sebebiyle ilmî gelişmelere kiliseden reaksiyon geldiği olmuştur; İslâm dünyasında baskı ve reaksiyon ile ilmî gelişmeye karşı çıkıldığı nadirdir ve bu da son zamanlara aittir. 16. yüzyıla kadar medreselerimizde dinî ilimler yanında aklî ilimlere de yer verilmiş, tıp ve matematik okutulmuştur. Avrupa'da Ortaçağ skolastisizmi 16. ve 17. yüzyıl arasında yenilmiş, ilim inkılabı yapılmıştır. Bu yüzyılda Kopernik, Batlamyus sistemi ile birlikte —o sistemle uygulaşan— Hıristiyan kainat görüşünü yıkmış; O'nun ardından, gezegenlerin kanunlarını ortaya koyan Kepler, mutlak zamanın ölçülmesi ve düşme ile ilgili tecrübeleriyle Aristo fiziğini tarihe karıştıran Galile gelmiştir. İşaret etmek gerekir ki, bu ilim inkılabının öncüleri inkılabı planlamış değillerdir; çoğu defa gayeleriyle netice farklı olmuş, buluşları kilise yanında üniversite adamlarının da şiddetli tepkilerini çekmiştir. Ancak Batı'da başlayan hamle gücü bu engelleri aşmış ve sonunda Ortaçağ zihniyeti tarihe intikal etmiştir. Bizde ise umumî durgunluk ve gerilemeden medreseler de nasibini almış, sonradan skolastisizme saplanmıştır. Bu çizgide medreseler dinî ilimlere ve özellikle fıkıh ve kelâma ağırlık vererek aklî ilimleri faydasız olduğuna inandıkları için program dışına atmışlardır. Fıkıh (İslâm hukuku) öğrenimi toplumun değişmesi ile ortaya çıkan meselelere çözüm getirmeye, yeni sosyal kurumlar ve kaideler bulmaya değil, eskilerin ortaya koyduklarını tekrarlamaya ve değişmez kılmaya yönelmiştir. Kelâm, 6/12. yüzyıldan itibaren bilhassa Fahrüddin Râzi'nin gayretiyle mantığı benimsemiş, kendi dogmatik kelam tezlerini felsefi metafizik ile değiştirmiş, böylece fıkıh ile rekabet etmiş ve aklî felsefenin yerini almıştır. Bu gelişme menfi olmamakla beraber kelâmî-felsefî planın muhtevası her türlü aklî düşüncenin yerini olarak kendi kendine yeter sayılmış, ileri götürücü rekabet imkanını ortadan kaldırmıştır. "Birer uzuv gibi bütün ilimleri birbirine bağlamak ve bu bilgileri de dogmatik kelama göre ayarlamak, fikrî verimliliğin ana kaynaklarını kurutmuş ve özgün düşünce imkanını yoketmiştir."[3] Denebilir ki Sünnî Müslümanlığı eğitim-öğretim sahasında temsil eden medreseler mevcudu muhafaza ve taarruzları defi' (müdafaa) konusunda başarılı olmakla beraber geleceğe hazırlık yapamamış; yeni şartlarda İslâmı temsil edecek, başlangıçta

3 **A.g.e.,** s. 235.

olduğu gibi sosyal kurumlar kuran, kaideler vazeden imamları yetiştirecek bir program bulup uygulamada muvaffak olamamışlardır.

İlk beş halifeden sonra Emevîler hilafeti saltana çevirmişler; hürriyet içinde en layık olanı beyat ile işbaşına getirme prensibi, yerlni siyasî entrikalara, baskılara, şahsi menfaat ve nüfuz temini Için her vasıtayı mübah zihniyete bırakmıştır. Yine adına halîfe denilen idareciler bir müddet düzen kurup hâkim olmuşlar, ancak 4./10. yüzyıldan itibaren gerçek iktidar onlara görünüşte bağlı olan emir ve sultanların eline geçmiştir. Askerî ve siyasî liderler gönüllü askerlerine ücret ödemek ve hazineyi doldurmak için vergi yükünü ağırlaştırmışlardır. Bu, diğer sebeplerle birlikte, tüccar ve zanaatkâr sınıfının zayıflamasına yol açmıştır. Şehir hayatı gücünü yitirip orta sınıf zayıflayınca medeniyet kurmak ve geliştirmek bir yana, mevcudu korumayı ümid etmenin bile mümkün olmadığı bilinmektedir.

Kısmen tahlil edilen tarihî sebeplerle vücuda gelen durgunluk ve gerilemenin, Osmanlı Devletinin sona ermesi ile esarete dönüşmesi uyanış için nihaî şok olmuştur; ancak bundan önce de önemli uyarıcılar ve bunları algılayarak uyanış teşebbüsünü temsil edenler eksik olmamıştır.

UYANIŞ

A — Siyasî Görünüm:

19. yüzyılda sanayileşmiş Avrupa ile sanayileşme yolunda olan Rusya'nın gözü kendi sınırları dışında kalan ülkelerde idi; bunlar ise Müslümanların elinde bulunuyordu. İslâm dünyasında Osmanlı ve İran'dan başka müstakil devlet yoktu. İngiltere Hindistan'ı ele geçirmiş, Uzakdoğu hâkimiyetini tamamlamak üzere Afganistan'dan Mısır'a kadar birçok ülke üzerinde faaliyete girişmişti. Fransa, Kuzey Afrika ülkelerine yönelmişti. Rusya, Ortodoksların yaşadığı yerler ile kendisini Akdeniz'e ulaştıran Boğazlar'ı yahut Basra Körfezi'ne ulaştıran İran'ı istiyordu. Osmanlılar, 18. yüzyıl sonlarına kadar ülkeye ve İslâma yönelen bütün düşmanca emelleri önlemiş, İslâm vatanını korumuştu; ancak hemen bütün cephelerde kendini gösteren geri kalmışlık Osmanlıyı modern güçlere karşı koyamaz hale getirdi. III. Selim devrinden itibaren teşebbüs edilen yenilik hareketleri, Avrupa'daki modern gelişmelerin temeline değil, dış görünüşe ve sonuçlara yöneldiği için başarılı olamamış, yenilgi yenilgiyi takip etmişti. Müslümanların tek müstakil devleti Berlin Kongresi'nden itibaren yavaş yavaş paylaşılırken, diğer İslâm toprakları da birer birer sömürge haline geliyordu.

B — Tepkiler:

Batı'nın sömürgelerinde kendi hakimiyet ve değerlerini zorla kabul ettirmek faaliyeti karşısında üç temayül görülmektedir: a) Kendini yenilemeksizin Batılı herşeye karşı düşmanca direniş, b) Kendini hor, yabancıyı üstün görme eğilimi, c) Millî bir sentez: Kendine güven ve modernleşme eğilimi.[4] Başlangıçta sıradan âlimlerde ve halkta genellikle birinci temayül; bilgi, iman ve şuurda İslâmî yanı zayıf aydınlarda ikinci meyil; ıslahatçı, ihyacı, modernist, müceddid gibi kelimelerle (aralarında nüanslar vardır) ifade edilen zümrede ise üçüncü eğilim temsil edilmiştir. Zamanla birinci ve ikinci zümreden üçüncüye katılmalar olduğu gibi, aydınların tavır ve temayül değiştirdikleri de görülmüştür. Çünkü İslâm ülkelerinde aydınların kendilerini inkâr ederek bütünüyle Batı medeniyetine yöneldikleri 20. yüzyılda Batı kendi medeniyetinden şüpheye düşmüş, Batılı aydınlar medeniyetlerinin geleceği üzerine ciddî endişeler öne sürmeye başlamışlardı. İslâm ülkelerinde de aydınlar, Batıyı taklid yolunda aradıklarını bulamayınca kurtuluşu sosyalizm, İslâm gibi başka sistemlerde aramaya yöneleceklerdir.

C — Öncüler:

Uyanışın öncüleri bu yazının asıl konusudur ve öncüden maksat yenileşmeyi ve gelişmeyi İslâmî temele dayandıran, çözümü gene İslâmda arayan siyaset, ideoloji ve hareket adamıdır. Öncüleri, Muhammed bin Abdulvahhab'den Cezayirli Abdulhamid bin Bâdîs'e kadar önemli saydığımız örneklerle sınırlıyoruz. Islahatçıları Cemaleddin Efganî'ye kadar modernizm öncesi, bundan sonra modernistler diye iki gruba ayıranlar olmuştur.[5] Bu ayırım Müslümanların 19. yüzyıldan itibaren Batı tesirine girmelerini, bu tesir karşısındaki tavır ve mücadeleyi esas almaktadır. Biz modernizm öncesi ve sonrası ıslahat hareketlerinin "batıl inançların ve cehaletin yokedilmesi, sufiliğin ıslahı, ahlâkın yüceltilmesi, dinin esaslarına (Kitap ve Sünnet'e) dönüş, cihad" gibi ortak vasıflarını baz olarak aldığımız için sözü geçen ayırımdan yürümeyecek, kronolojik sırayı takip edeceğiz.

1. Şah Valiyyullah Ahmed bin Abdurrahim (v. 1763)

Hindistan'da İslâmın yeniden düşünülüp yorumlanması, bünyenin yabancı unsurlardan temizlenmesi, İslâm ilim ve medeniyetinin kuruluş

4 Rupert Emerson, **Sömürgelerin Uluslaşması**, çev. Türkkaya Ataöv, (Ankara 1965), s. 6, 10 vd.

5 Fazlurrahman, **a.g.e.**, s. 243 vd.

çağındaki usûle dönülmesi ve müesseselerin çağın ihtiyaçlarına göre yeniden kurulması hareketinin en önemli siması Delhi bölgesinden Şah Veliyyullah'tır. O, hemen tamamı orijinal eserleriyle, dersleri ve ıslahata yönelik faaliyetleri ile hem çağında, hem de günümüze dek süren zaman içerisinde müessir olmuştur. İçtihad kapısının açılması, mezheb taassubunun terkedilmesi,[6] siyasî organizasyonun Râşid Halifeler devrindeki esaslara dayanması,[7] O'nun müstakil kitaplara konu ettiği meseleleridir. **Huccetullahi'l-bâliğa** isimli eserinin önce, kendine has bir metod ve uslûp ile İslâmın metafiziğini, dünya görüşünü, sosyo-ekonomik sistemini "kelâm ile tasavvufun bilgi teorisini meczederek" anlatmış, sonra çeşitli konulara ait hadislerin hikmetini, sırrını (arkasındaki gerçeği, fert ve topluma faydalarını) açıklamıştır.

Şah Veliyyullah'ın tesiri, öğrencileri ve özellikle büyük oğlu Abdulaziz vasıtasıyla 19. yüzyılın başlarında Hindistan'da yayıldı. O'nun ıslahat hareketinde "tasfiyecilik, Kitap ve Sünnet'e dönme, ahlâkı takviye, cihad" gibi —diğerlerinde de bulunan— özellikleri yanında sünnî prensiplerle ters düşmeyen bir tasavvuf anlayışı ve temayülü dikkat çekmektedir. O'nun yolunda yürüyenlerden Seyyid Ahmed, ıslahatı bir cihad hareketine dönüştürdü, ordu teşkil etti, kendisi Şah İsmail ile beraber Sihlere karşı savaşırken şehit düştü (1831); ancak taraftarlarının Sihlere ve özellikle İngilizlere karşı savaşları 1890'lara kadar sürmüştür. Yine Veliyyullah ekolüne bağlı âlimler 1826'da Deoband'da bir okul kurdular. Okulun iki gayesi vardı: a) Islahatçı din bilginleri yetiştirmek, b) Hindistan'ı İngilizlerden kurtarmak. Bhopal Devleti Begümü'nün kocası Sıddık Hasen Han (v. 1889), İbn Teymiyye ve Yemenli Şevkânî yanında Şah Veliyyullah'ın tesiri altında kalmış, eserleri ve dersleri ile tasfiyecilik ve esasa dönüş hareketini temsil etmiştir.[8]

2. Muhammed bin Abdulvahhab (v. 1792)

Genç yaşında İran ve Irak'ta bulunan, dinî ilimlerden başka felsefe dersleri alan ve tasavvufa intisab eden Muhammed, sonradan İbn Teymiyye'nin tesirinde kaldı; O'nun gibi 'vahdet-i vücud'u esas alan İbn Arabî tasavvufunu reddetti; halkın tasavvuf büyüklerine ve bunların kabirlerine karşı gösterdikleri büyük alakaya ve şirk derecesine varan davranışlara şiddetle karşı çıktı; taklidi reddederek ictihad yapılmasını, Ki-

6 **al-İnsâf, Ikdu'l-cid** gibi eserleri. Bu sonuncusu, tarafımızdan tercüme ve neşredilmiştir **(Dört Risâle,** İstanbul 1982).

7 **Izâletu'l-hafâ an hilâfeti'l-hulefâ** isimli eserinde.

8 Benimsediği ıslahat esaslarını vermesi yönünden **el-Iklid** ve **et-Tarikatü'l-müslâ** (İstanbul 1296) isimli eserleri önemlidir.

tap ve Sünnet'e dönülmesini, bid'at ve hurafelerden uzak durulmasını istedi. Halkın selef anlayış ve uygulayışındaki İslâma ters düşen davranışlarını, bunlardan menfaatlenen şeyhlerin ve din adamlarının inkar etmemesinden, bunlara karşı çıkmamalarından şikayet etti.

İbn Abdulvahhab ıslahat hareketi için Arabistan yarımadasını, onun da gözden ırak bir mıntıkasını seçmişti. Gerçekleşebilmek için ıslahatın siyasî bir desteğe ihtiyacı olduğunu hissederek Der'iyye Emîri Muhammed bin Suûd ile temas kurdu, ona fikirlerini açtı, ikna etti ve tam desteğini kazandı. 1792 yılında vefat ettiğizi zaman —İbn Suûd da 33 yıl önce ölmüştü— ıslahat Yarımada'da tutunmuş ve yayılmış bulunuyordu. Emîr'in oğlu Abdülaziz ve torunu Suûd zamanlarında yeni cereyan Yarımada'nın dışına taştı, Osmanlı'ya meydan okundu, Irak, Suriye ve Haremyn'e girildi. 1801 yılında Kerbelâ'ya hücum eden Vahhabîler, Hz. Hüseyin'in kabri dahil, bütün mukaddes bilinen makamları yerle bir ettiler. Osmanlı Devleti hareketin hem siyasî hem de fikrî yönden kendilerine ters düştüğünü, tehlikeli gelişmeler gösterdiğini görerek Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'yı tenkil ile görevlendirdi ve ayrıca kesîf bir aleyhte propagandaya girişti. Mehmed Ali Paşa Vahhabî kuvvetlerini yendi ve Yarımada'nın içlerine sürdü, bu şekilde yeni hareketin devletleşmesi yüz yıl gecikmiş oldu; ancak bu esnada hareket propaganda ve davet faaliyetine devam ederek gelişme ve genişlemesini sürdürdü.

Bilâhire "Vahhabilik" diye adlandırılan hareket, halk sûfîliğinin en önemli faktör haline geldiği bir sırada, İslâm ümmetinin tedrîcen içine düştüğü ahlakî çöküntüye bir tepki olarak ortaya çıkmıştı. Vahhabîliğin ilk müsamahasız ve dar görüşlü günleri geride kaldıktan sonra da bu ahlâkî sâik onun mirası olarak devam etti. Modernistler, açılan yoldan ilerleyerek onun muhafazakâr ve lafza bağlı tutumunu aşmanın, dinî metinleri daha serbest bir şekilde yorumlamanın yolunu buldular. Vehhâbîlik sadece kurucusunun başlattığı hareket için bir ad değil, İslâm dünyasında dinin, yozlaştırıcı düşünce ve tutumlardan ayıklanmasını savunan ve din üzerinde bağımsız (ictihada dayalı) hükümler verme, yorumlar yapma faaliyetinin genel adı olmuştur.[9]

3. Muhammed bin Ali eş-Şevkânî (v. 1834)

Yemen'in başşehri San'a'nın yakınında dünyaya gelen Şevkânî, kendi ülkesinde babasından, Zeydiyye mezhebine mensûb âlimler ile müs-

9 Dr. Muhammed Fethi Osman, **Da'vetu'l-ıslâh,** (Cezayir 1983), s. 7 vd.; Fazlurrahman **a.g.e.,** s. 249-251, 260; Dr. Abdulbâsıt M. Hasan, **Cemâleddin el-Efgânî,** (Kahire 1982) s. 70 vd.

takil ictihad geleneğini sürdüren ve talebelerine ictihad terbiyesi veren hocalardan okumuş, genç yaşında ictihad derecesine ulaşmış, itikâdî sahada da zeydîliği reddederek selefî bir yol tutmuştur. Şevkânî, Muhammed bin Abdulvahhab ile temas kurmadığı halde, onunkine benzer fikirlere ve ıslahat programına sahiptir; ondan farklı olarak kendisi İbn Teymiyye'den beri gelişmekte olan yeni tasavvuf cereyanına da mensûb sayılabilir. Bu tasavvuf anlayışı, cezbeci ve sünnî İslâmın sınırlarını zorlayan tasavvuf yerine Resûlullah'ın ruhânî hayatını örnek alan, ahlâka ağırlık veren, sünnî prensiplerle çatışmayan bir muhtevâya sahiptir. Şevkânî "benim bir dostuma (velî) düşmanlık edene savaş ilân ederim..." diye başlayan kudsî hadîsin şerhi için yazdığı bir eserde bu tasavvuf anlayışını savunmuş, vahdet-i vücûdcu tasavvufu reddetmiş, keşif, kerâmet ve ilhamı sünnî prensipler içinde benimsemiştir. Bu eserinde ve **İrşâdu'l-fühûl, el-Kavlu'l-müfid, Neytü'l-evtâr, el-Bedru't-âli"**[10] gibi eserlerinde taklîdi reddetmiş, ictihâdı savunmuş, kendi tercihi olan usûl çerçevesinde ictihâd etmiş, bid'at ve hurafenin karşısında olmuştur. **Fethu'l-Kadîr** isimli tefsîründe Kur'ân-ı Kerîm'i önce Sünnet ve sahâbe anlayışından hareketle, sonra da dil, örf-âdet ve akıl prensiplerine göre yorumlamış, sıfat âyetlerinde selefî bir üslûp kullanmıştır. 34 yaşından vefatına kadar Yemen'de kadı ve vezir olarak da vazife yapan Şevkânî, oğulları, talebeleri ve özellikle eserleri vasıtasıyla tesirini Hindistan'dan Ortadoğu'ya yaymış ve günümüze kadar devam ettirmiştir.

4. Muhammed bin Alî es-Senûsî (v. 1859):

Yeni tasavvuf veya ıslâh edilmiş sûfîliği benimseyen, ictihad üzerinde ısrar eden, Faslı Ahmed bin İdrîs'in talebesi Cezayirli Muhammed bin Alî es-Senûsî Mekke'de Senûsî tarîkatını kurdu. Onun tasavvuf anlayışı, icma konusundaki düşüncesi, ictihadı teşvik etmesi ve bizzat müctehid olduğunu ifade etmesi[11] Mekke'de muhalif bir cephenin oluşması sonucu doğurdu ve 1843 yılında Mekke'den ayrılmak zorunda bırakıldı. Kuzeybatı Afrika'ya geçen Senûsî daha ziyade Libya çölünde kurduğu zaviyelerde tâbîlerine tarikat disiplini içinde İslâm esaslarını öğretiyor, zikir yanında cihad, ziraat ve zenaat bilgisi veriyor, eğitim yaptırıyordu. Bu zaviyelerde yetişen mürîdleri Afrika'da İslâm'ı yayarak Hıristiyan mlsyonerler karşısında en güçlü engeli teşkil ettikleri gibi Kuzey Afrika'da huzuru ve kısmen birliği sağlamışlar, önce Fransızlara, sonra Osmanlıların müttefiki olarak İtalyanlara karşı savaşıp, Mısır'da da İngilizlere

10 Şevkânî'nin 150'yi aşan eserinden pek azı arasında bunlar da basılmıştır.

11 Matbû risâleler mecmûası içindeki "İkâzu'l-vesnân" ve "Buğyetu'l-mekâsıd" isimli risâleleri bu konulardaki fikirlerini ihtiva etmektedir.

karşı direniş hareketine katılmışlardır. Senûsîlik ıslâh edilmiş tasavvuf disiplini ve şevki içinde ahlâka ve hareketliliğe ağırlık veren, dünyadan el-etek çekme yerine İslâm'ın eşitlik ve kardeşlik anlayışına dayalı sosyal adalet ve kalkınma tedbirleri getiren bir tarikat olarak "Müslüman Kardeşler" hareketine kadar —kendi nevinden— birçok harekete örnek olmuştur. Bizde Şehbenderzâde Ahmed Hilmi Bey, hem Senûsîlik konusundaki eseri, hem de **A'mâk-ı Hayâl** isimli tasavvufî romanının sosyal ıslahâta yönelik kısımları ile bu tesiri temsil etmiştir. Senûsî'nin maksadı, önce Afrika'da, sonra da bütün İslâm dünyasında birliği sağlamak (panislamizm), Müslümanları tek halifenin idaresinde toplamaktı. Bu maksad, Osmanlı siyasetine de uygun düştüğü için —bazı Batılı yazarların iddialarının aksine— Osmanlılara bağlı kalmış, onları desteklemiştir.[12]

5. Cemâleddin el-Efgânî (v. 1897):

İslâm dünyasının uyanması, esaretten kurtulması, bir yönetimde birleşmesi ve modernleşmesi konusunda muhtemelen en büyük tesir Cemâleddin Efgânî'ye aittir. Efgânî'nin İranlı bir şîî aileden mi, yoksa Afganistanlı sünnî bir aileden mi geldiği konusunda karşılıklı iddialar mevcuttur; vesikalar ikinci iddianın daha doğru olduğunu göstermektedir.[13] 1832'de Kabil yakınlarında dünyaya gelen Efgânî, Hz. Hüseyin soyundan inen asil bir aileye mensuptur. Sekiz yaşında iken ailesi Kabil'de ikâmete mecbur edildiği için tahsilini orada yapmış; Arapça, dinî ilimler, tasavvuf, tarih ve askerlik bilgisi almıştır. İlmini, görgü ve tecrübesini geliştirmek için bir yıldan fazla Hindistan'da, bir yıl Hicaz'da dolaşmış, sonra tekrar memleketine dönmüş, iç savaşta Muhammed A'zam'ın tarafını tutmuş, onun iktidarı elde etmesi üzerine 27 yaşında iken veziri olmuştur. İngilizlerin desteğini kazanan Şîr Ali'nin iktidara gelmesinden bir müddet sonra yeniden Hindistan'a geçmiş, burada Müslümanları İngiliz politikasının aleyhine şuurlandırma faaliyetine girişmiş; İngilizler kendisini ülkeyi terke zorladıkları zaman şu meşhur sözü söylemiştir: "Hakk'ın kudretine yemin ederim ki ey Hindistanlılar, sizler —ki yüzlerce milyonsunuz— eğer sinek olabilseydiniz, vızıltınız Büyük Britanya'nın kulaklarını sağır ederdi!"

Hindistan'dan sonra 1870'de Türkiye'ye gelmiş, Sultan Abdulaziz'in iltifatına mazhar ve altı ay sonra meclis-i maarif azası olmuş, maarifi ıslâha teşebbüs etmesi sebebiyle şeyhülislâm ile ters düşmüş ve bir ba-

12 Şekip Arslan'dan naklen Abdulbâsıt M. Hasen, **a.g.e.**, s. 75 vd.
13 Abdulbâsıt M. Hasan, **a.g.e.**, s. 94.

hane ile Türkiye'den uzaklaştırılmış; Mısır'da sekiz yıl kalmış, hususî ders ve sohbetlerinde önce çerçeve ile ilgilenip sonra siyasî irşad ve yönlendirme faaliyetlerinde bulunmuş, 1879'da Hidiv Tevfik'in emri ile Mısır'dan çıkarılmış ve Hindistan'a gitmiş, burada meşhur **er-Peddu ale'd-dehriyyîn** (Tabiatçılığa Reddiye) risâlesini yazmıştır. Yine İngilizlerin zorlaması ile Hindistan'ı terkederek kısa bir müddet Londra'da bulunmuş, sonra Paris'e gelerek burada Muhammed Abduh ile beraber 1884'de **el-Urvetu'l-vusgâ** isimli dergiyi çıkarıp, şubelerini yaydıkları bir gizli cemiyet vasıtasıyla İslâm dünyasına dağıtmaya çalışmışlardır. Derginin ve cemiyetin gayesi, ilk sayıda ifade edilmiştir: a) Şarklılara ihmal ettikleri vazifelerini anlatmak, geçmişi telâfi etmelerini sağlamak, b) Ümitsizlik ile mücadele etmek, c) Müslümanları selefin dayandığı esaslara çağırmak, d) Doğulu ve Müslümanlar aleyhindeki ithamları ve özellikle Müslümanların dinlerine sarıldıkça medenî olamayacakları iddiasını reddetmek, e) Müslümanları umumî ve hususî siyasî konularda bilgi sahibi kılmak, f) İslâm birliğini teşvik etmek, Müslümanlar arasındaki bağı güçlendirmek...

Efgânî, sömürgecilerin tazyiki sonunda dergiyi durdurduktan sonra kendi çizgisindeki irşad ve politikayı yürütmek üzere Rusya, Almanya, İran, İngiltere gibi ülkelere gitmiş, buralarda önemli faaliyetlerde bulunmuş, İran Şahının ricası üzerine Abdülhamid'in davetine icabetle tekrar Türkiye'ye gelerek burada "altın kafes" içinde ömrünü tamamlamış ve 1897'de vefat etmiştir.

Efgânî'nin fikrî ve siyasî hayatını ve bu arada benimsediği ıslahat esaslarını üç merhalede özetlemek mümkündür:

a) Doğumundan 1869'da vatanını terketmek mecburiyetinde kalmasına kadar devam eden birinci merhalede tahsilini yapmış, seyahat ve vezirliğe kadar resmî vazifelerle tecrübe kazanmış, olgunlaşmıştır. Bu dönemde şahsî ve fikrî yapısını şekillendiren önemli amiller arasında asil soyu, tahsili, seyahat ve incelemeleri, önemli mevkiler işgal ederek sorumluluklar alması, ve millî-İslâmî menfaatlere aykırı olan İngiliz siyasetiyle karşılaşması vardır.

b) 1883 yılında Londra ve Paris'e gitmek üzere Hindistan'dan ayrılmasına kadar devam eden ikinci merhalenin başında daha çok ilmî, sonuna doğru ise siyasî ıslahat faaliyeti ağır basmaktadır. Üzerinde durduğu konular öğretim ve eğitimin yaygınlaşması, İslâm esaslarının çağın gereklerine göre yorumlanıp ortaya konması, halkın yönetime katılması, istibdat ile mücadele ve yabancı sömürgeciliğine karşı savaştır. Bu dönemde ıslahat faaliyetinin sınırları dardır; Afganistan, İran, Mısır gibi belli ülkeler için sözkonusudur.

c) Üçüncü merhalede ıslahat faaliyeti bütün İslâm dünyasını içine almış; önce üzerinde düşündüğü üç büyük semavî din sâliki milletlerin birleşmesinin hayal olduğunu anladıktan sonra İslâm birliği (panislamizm) üzerine eğilmiş, çıkardığı dergi, kurduğu cemiyet ve gizli ajanları vasıtasıyla emeline kavuşmak için çalışmış; şahları, hidivleri makamlarından etmiş, sultanların ortak payeler için yardım ricalarına ve davetlerine mazhar olmuştur.

Efgânî'nin fikirleri Abduh'tan İkbâl'e, Mehmed Akif'e kadar birçok talebesi, tâbii ve muhibbi tarafından —bazı tadilât ve farklarla— benimsenmiş, diriliş hareketinde büyük rol oynamıştır.

6. Şeyh Muhammed Abduh (v. 1905)

Mısırlı Muhammed Abduh, ilk hocaları arasında bulunan Kuzey Afrikalı dayısının tesiriyle tasavvufa intisab etmiş; sünnî esaslarla bağdaşan, ahlâkî ve faal yönü ağır basan, ıslahat hareketini kolaylaştıracak olan bir sufî hareketine daima taraftar olmuştur. Bu özelliği dışında fikirleri ve ıslahat programı, büyük ölçüde hocası ve kader arkadaşı Cemâleddin Efgânî ile aynı çizgidedir. Geçirdikleri uzun ve meşakkatli tecrübelerden sonra Abduh, Efgânî'den farklı olarak, siyasî faaliyetten önce ilmî faaliyetin geldiğini idrak etmiş; siyasî misyonu üstlenecek bir kadro ve bunlara taban oluşturacak şuurlu bir halk yetiştirmek istikametinde gayret göstermiş, tedbirler almıştır.

Abduh'un fikirlerini Tefsir derslerinden, **Risâletu't-tevhîd** isimli eserinden ve çeşitli gazete ve dergilerde neşredilen makalelerinden takip etmek mümkündür. O da ictihada taraftar, taklîde karşı, tasfiyeci bir ıslahatçıdır. İslâmın ilme ve akla karşı olmadığını Efgânî ifade etmiş ise, Abduh isbat etmek istemişti.[14] Birçok Müslümanın anladığı ve uyguladığı şekliyle İslâm, ona göre, modern gelişmelerin tehdidi altındadır. Bu sebeple asr-ı saâdet ve ictihad çağlarının usûlüne dönerek, aklı ve modern ilmi kullanarak İslâm'ı yeniden ifade etmek şarttır. Aslında İslâm, ilim ve akıl ile çatışmaz, tam aksine aklı kullanmayı ve tabîatı (ilâhî sünneti) tanımayı teşvik eder.

Abduh, muâsırı olan Hindistanlı Seyyid Ahmed Han (v. 1898) kadar olmasa da Batı ilim ve medeniyetinin tesiri altında kalmış, İslâmı modern ilmin ve medenî gelişmelerin gerektirdiği şekilde ifade için zaman zaman zorlanmıştır. Ancak o bunu klâsik kelâm ve fıkıh usûlü çerçevesinde yapmaya çalışmıştır. Seyyid Ahmed Han ise 19. yüzyıl Avrupası'nın akılcılığı ve tabiat felsefesinin tesirine girmiş, kelâmcıların değil, İs-

14 **a.g.e.**, s. 104 vd., 113 vd.; Fazlurrahman, **a.g.e.**, s 271 vd.

lâm filozoflarının usûlünü benimsemiş, mucizeyi inkâr etmiş, aşırı tevil yoluyla nassları Batı felsefesi istikametinde şahsî yoruma tâbi tutmuştur.[15]

Bir manada Efgânî ile başlayan modernizmin ilk çıkışından sonra birbirine zıd (Batılı ve selefî) iki istikamette gelişmesine ve dolayısıyla Abduh'un tesirine, son uyarıcı örneğimiz Abdulhamid bin Bâdîs'ten sonra geleceğiz.

7. Abdulhamid bin Bâdîs (v. 1940)

Abduh, Kuzey Afrika'ya yaptığı seyahatleri, Cezayir ve Tunus'taki fikir arkadaşları ve dostlarıyla vefatına kadar devam eden yazışmaları ile bu mıntıkada ıslâhatın tohumlarını atmış bulunuyordu. Cezayir halkı, millî hasletleri ve ıslahatçı ulemânın teşviki ile Fransız sömürgeciliğine karşı direnmekle beraber, yanlış tevekkül anlayışına dayanan pasif tarîkatların tesiri altında idi. Abdulhamid bin Bâdîs bu zemin ve şartlarda 1889 yılında Cezayir'in Kostantiniyye şehrinde dünyaya geldi. Şîî iken 11. yüzyıl başlarında sünnîleşen Emîr Sanhacî soyundan geliyordu. Önce Cezayir'de, 1908'den itibaren Tunus'ta Zeytûne Üniversitesi'nde okudu ve bu sırada Zeytûne Rektörü (Şeyhi) olan et-Tâhir bin Aşûr'un öğrencisi oldu. Şeyh Tâhir, Efgânî-Abduh çizgisinde ictihad ve ıslahat taraftarı değerli bir İslâm âlimi idi. Bin Bâdîs 1912 yılında Hicaz'a gitti, İslâm dünyasından buraya hicret etmiş âlimlerle görüştü, selefî daveti yerinde tanıdı, ülkesine dönerek girişeceği ıslahat hareketinin fikriyat ve programını geliştirdi; kendisi bu sırada 24 yaşında idi. Döndüğü Cezayir'de, ailevî durumu onu sömürgecilerden vazife kabulüne mecbur etmediği için serbestçe faaliyete koyuldu; ders okutuyor, halka konferanslar veriyor, gazetelerde yazıyor, kabiliyetli kişiler ve ileri gelenlerle temaslar kuruyordu. Bu faaliyetler 1931'de semeresini verdi ve kendisi "Cezayirli Müslüman Ulemâ Cemiyeti"ni kurdu. Bu cemiyetin gerek sömürgeciye karşı savaşta ve gerekse Bin Bâdîs'in ıslahatının yayılmasında önemli hizmetleri olacaktır. Bin Bâdîs gayesine ulaşabilmek için basın ve okul vasıtalarından faydalandı; aylık **Şihâb** dergisini, haftalık **Sırât, Şerîat, Sünnet** gibi gazeteleri çıkardı. Ülkenin her tarafında millî ilkokullar açtı ve yetiştirdiği talebelerini buralara hoca olarak gönderdi. Bütün bu faaliyetleri yanında vefatına kadar yolunu tıkamak için didinen sömürge idaresi ve bunlarla işbirliği yapan şuursuz sufî ve âlimlerle mücadele etti.

15 Reşîd Rızâ, **Târihu'l-Üstâzi'l-İmân,** (Kahire 1931); Abbâs Mahmûd al-Akkâd, **Muhammed Abduh,** (Kahire 1969); Abdulbâsıt, **a.g.e.,** s. 198 vd.; Fazlurrahman, **a.g.e.,** s. 272 vd.

Bin Bâdîs de Abduh gibi, doğru olan İslâm anlayış ve inancını ortaya koymaya öncelik veriyor, onun gibi Kur'an tefsirinden faydalanıyor, onun gibi öğretim ve eğitime ağırlık veriyordu. Her ikisi de, cemiyet, okul ve basın vasıtalarını kullandı. Abduh, bulunduğu çevre gereği daha çok taklid ve mezheb taassubu ile mücadele etti; Bin Bâdîs ise yine hususî şartları sebebiyle pasif, istikametinden saptırılmış ve —bilerek, bilmeyerek— sömürgecilerle işbirliği yapmış tarîkatlarla uğraştı, halkı onların sultasından, bid'at ve hurafelerin zincirinden kurtarmaya çalıştı.[16]

Bin Bâdîs'in ıslahat faaliyetleri Cezayir'in Fransızlaşmasını önlemiş, halkın Müslüman-Arap özelliğini koruyup geliştirmiş, kanlarını dökerek Cezayir'e istiklâl kazandıran mücahitlere iman ve güç kaynağı olmuştur. Bin Bâdîs, İslâmlaşma yolunda emekleyen Cezayir'in bugün de imamıdır.

D — Uyanış Hareketinin Abduh'tan Sonraki Seyri ve Neticeleri:

Abduh'un faaliyetlerini Ortadoğu ve diğer ülkelerde iki zıt cereyan takip etmiştir. Bunlardan birincisi Abduh'un Suriyeli öğrencisi Reşîd Rızâ (v. 1935) liderliğindeki ihyacı, selefî harekettir. Diğeri ise Ali Abdurrâzık ve Tâhâ Hüseyin gibi şahısların temsil ettiği Batıcı laik harekettir. Reşîd Rızâ çıkardığı **el-Menar** dergisi vasıtasıyla selefî ıslahat çerçevesindeki fikirlerini Mısır'dan Endonezya'ya kadar yaymış; bu hareketin meyvesi, fikir ve faaliyet sahasında Mısır'daki "Müslüman Kardeşler", Pakistan'daki "Cemaat-i İslâmî", Hindistan'daki "Nedvetu'l-ulemâ" gibi birtakım grup ve partilerin, Pakistan gibi bir devletin doğuşu olmuştur. Bu grup ve partilerin programlarında İslâmî esaslara bağlı sosyal ve hukukî ıslahat ağırlık kazanmış, bazıları sosyo-politik program için nazarî prensipler de oluşturmuşlardır.

Geleceğin İslâm dünyasında, sözü edilen bu çizgideki ıslahatçıların, daha şanslı olduklarını söyleyebiliriz. Ancak ihyacıların sosyal vâkıayı daha yakından görmeleri; günün aydınını ikna edecek, 20. yüzyıl insanını kendine çekecek İslâmî sistem ve formülleri şekillendirip sunmaları hâlâ bir ihtiyaç olarak ortada durmaktadır.

16 M. Fethi Osman, **Da'vetu'l-ıslâh** isimli eserinin ilgili yerleri.

Toplum ve Bilim 29/30 Bahar - Yaz 1985, 117 - 142

İslâm Düşüncesinde Çifte Gerçeklik

*Ali Bulaç**

KONUNUN TEORİK ÇERÇEVESİ

Bu yazıda araştırmaya çalışacağımız konu "çifte-gerçeklik"tir. Ancak konuyu kendimize özgü teorik bir çerçeveye oturtmak yerine, İmam Gazali'nin "din-felsefe-bilim" görüşünden yola çıkarak ortaya koymaya çalışacağız. Bu, son tahlilde kuşkusuz İslâm düşüncesinin nihai çözümünü yansıtmayacaktır. Ama bizim amacımız, İslâm düşünce tarihinde gerçekten etkileyici önemi olan bir düşünürün konuya ilişkin görüşünü yansıtmak yanında tarihsel bağlamda ele alınış biçimi hakkında da fikir vermektir.

"İslâm felsefesi" yerine "İslâm düşüncesi" deyişini kullanışımızın özel amacına ilişkin kısa bir bilgi vermek gerekir: Çifte-gerçeklik, İslâm fetihlerinin üç kıta üzerinde ve hızla yaygınlık kazanmasından sonra, her ne kadar Müslüman toplumun bir bölüm aydınının Hermetik-Pisagorik akım, Yunan-İskenderiye bilim ve felsefesi, kadim İran ve Hint kültürleri ve hikmetiyle temasa geçip oluşturduğu "filozoflar veya felsefeyi özel bir düşünme yöntemi olarak benimseyen felsefeciler" çevresinden kaynaklanıyorsa da, sorunun tartışmasına çok sayıda kelam, tasavvuf, selefi hatta hadis ve fıkıh bilginin müdahil olarak katılması, başlığı "İslâm düşüncesi" şeklinde tespit etmemizi gerektirir.

* İnsan Yayınları Yayın Yönetmeni

İslâm düşünce tarihinde büyük kültürel ve felsefi birikimin oluşmasına yol açan din-felsefe ilişkisi —ki çoğunlukla konu çifte-gerçeklik biçiminde sunulur, bu ise yanlıştır ve bizim bir amacımız bu yazıda bu yanlışlığı göstermek olacaktır— ile St. Thomas, Descartes ve Spinoza felsefesinde daha açık ifadesini bulan Batı düşünce tarihindeki çifte-gerçeklik arasında kavramın içeriği bakımından önemli bir farklılık vardır. Batıda rönesans kültürü ve sanatı, Aydınlanma çağı felsefesi ile idealizm-realizm çelişkisini doğrudan içeren madde, tarih, toplum ve insan görüşünü hazırlayan çifte-gerçeklik, kozmik âlemde ve düşünen, kültür üreten varlık olarak insanın entelektüel faaliyetinde birbirinden tamamen bağımsız hatta birbirine karşıt iki özel alan tasavvurunu öngörür. İman ve akıl, ruh ve madde, metafizik ve fizik, fenomen ve numen ile en toparlayıcı anlatımı din ve bilim çatışması, bu, tümüyle Batıya özgü çifte-gerçekliğin çeşitli düzlemlerdeki ifadesidir.

İslâm düşünce tarihinde başta kelamcılar ile felsefeciler arasında yüzyıllardır tartışma konusu olan sorun ise, felsefenin temelde insan aklını merkez alan genel-geçer ve nihai bir açıklama modeli olarak İslâmî öğretiler karşısındaki durumunu tartmak, tek olan gerçekliğe (hakikate) ulaşmada her iki modelin değerini olabildiğince ve bütün boyutlarda kritik etmektir. Bu da kuşkusuz en açık ifadesini "din-felsefe ilişkisi"nde bulur. Zaman zaman aynı anlamlı sorun "vahy-akıl", "şeriat-hikmet" terimleriyle de dile getirilmiştir. Biz, **"din-felsefe"** terimlerini esas alacağız.

Tarihsel bakımdan sorunun başlama noktasında genellikle Farabî ve İbn Sina görülür. Her ne kadar Kindi ve ondan önce Mutezile görünüyorsa da, bizce sorunu anlamlandıracak konuların başında yer alan evrenin öncesizliği (âlemin kıdemi)ne ilişkin ne Mutezile ne de Kindi, bilinen Sünnî-İslâmî öğretinin dışına çıkmadıklarından aynı sorunu uzlaştırma temeli üzerinde Yeni-Eflatuncu'luğun "sudur-feyz" teorisiyle ele alan ve kozmik varlığın Aristocu görüşünü İslâmî öğretiyle bağdaştırmaya çalışan Farabî ve İbn Sina ile tartışmayı başlatmak daha doğru olacaktır.

Yeri gelmişken kozmik âlemin varoluş biçiminden başka tartışmanın asıl gündemini oluşturan diğer konuları da sadece hatırlatmakla yetinelim: Yunan felsefesinde ve özellikle Aristo'da ortaya çıkan ilah (tanrı) kavramı; Allah'ın bilgisinin kapsamı ve nelerl kuşatabileceği sorunu; gerçekliğin doğru bilgisini temsil eden peygamber ile Faal Akıl'la doğrudan temas kurduğu öne sürülen filozof arasındaki ilişki, mertebe farkı (Nübuvvet) ve en son ölümden sonraki hayatın niteliği sorunu (Haşr-ı Cismani).

Konu, tartışmayı başlatan ve yoğunlaştıran Farabî ve İbn Sina'nın felsefeleri etrafında dönüp dolaşmakla birlikte biz bu çalışmada iki ayrı düşünme modelini temsil eden iki merkez şahsiyetten sadece İmam Gazali'yi ele alacağız, yer darlığından dolayı ancak zaman zaman İbn Rüşt'e değinmekle yetineceğiz. İbn Rüşt, sözcüğün ifade edebileceği bütün anlamlarında gerçek bir filozoftur ve Aristo'nun İslâm dünyasındaki en büyük temsilcisidir. Gazalî ise, Doğu-İslâm'ın sözcüsü olup onu herhangi bir düşünme yöntemi veya belirlenmiş bir ekolle tanımlamak hemen hemen mümkün değildir. Çünkü önde gelen özelliği başta İslâmî bilimler olmak üzere (ancak hadis yönünün çok güçlü olmadığı söylenir) kelam, mantık, tasavvuf ve felsefede her biri hem kendi çağını etkilemiş hem bugüne kadar İslâm düşünce hayatını hâlâ derinden etkilemekte olan eserlerin sahibi olması gösterilebllir.

KONUNUN İLK TEMSİLCİLERİ: FARABİ VE İBN SİNA

İS 762'de Bağdat'ın ve 832'de Beytü'l-Hikme'nin kuruluşu İslâm düşünce tarihinin büyük dönüm noktalarından birini teşkil eder. Kendisi Şiî'liğe eğilimli, fakat iki vezirinden birinin Sünnî, diğerinin Mutezili olmasında sakınca bulmayan Abbasî halifesi Me'mun felsefe kültürünün İslâm dünyasına girmesinde başlıca etkendir. Halife 830 yılında Bizans'ı ağır bir yenilgiye uğratınca Bizans'tan savaş tazminatı olarak; diğer komşu ülkelerden de kendisine hediye göndereceklerse, kitap göndermelerini istemişti. Yıllarca deve konvoyları, Bağdat'a Arapçaya çevrilmek üzere Yunan, Süryanca, Farsça, Hintçe ve İbranice yazılmış kitap taşıdı. Devletin siyasal ve mali desteğinde Beytü'l-Hikme görevlileri, kısa zamanda bu kitapların çoğunu Arapçaya çevirmekte gecikmedi. İskenderiye, Antakya, Urfa, Harran, Nusaybin ve Cündişapur gibi kadim kültürleri ve felsefeleri barındıran büyük kültür merkezleri adeta Bağdat'a taşındı; Bağdat bütün din, kültür ve felsefelerin özgürce okutulup tartışıldığı uluslararası bir merkez durumuna geçti.

Felsefe ve kültürün İslâm dünyasına intikal etmesinde Süryani, Nasturi, Yakubi, Rum, Yunan ve Fars asıllı çevirmenlerin kuşkusuz payı inkâr edilemez; ne var ki onların etkilerini abartmamalı. Çünkü intikalin dışında önemli felsefî ve bilimsel etkinlikleri yoktur. Aradan çok geçmeden Kindi ve Farabî gibi büyük filozofların doğrudan Yunanca ve diğer dillerden kitap çevirmeye, öte yandan kendileri de özgün felsefeler geliştirmeye koyulduklarını görüyoruz. Bu alanda Musaoğullarını, İbn Sina ve Biruni gibi daha bir çok çevirmen ve düşünürü anabiliriz.

Kuşkusuz bütün kültürlerden aralıksız çeviri yapılıyordu; ama en çok ağırlıkta olan Yunan felsefesi ve İskenderiye'de gelişen Yeni-Eflatuncu

akımlardı. Eflatun ve Aristo felsefesi, Yunan bilimleri, Hint geometrisi ve tıbbı, fizik, matematik, mantık ve özellikle astronomi ilgi alanını dolduran önemli disiplinler ve bilimler olarak karşımıza çıkar. Bu çevrilen kitaplara bir yandan da ekler yapılması, bazıları özetlenirken bazılarının uzun uzadıya açıklanması ve yorumlanması ilk felsefi hareketin teşekkülünde oldukça önemli sayılır. İslâm felsefesi şeklinde sonradan ortaya çıkan büyük düşünce akımının ilk tohumları da bu çalışmalar sırasında atılmıştır.

İşte Meşşai **(peripatetik)** denen felsefe akımının ortaya çıkışı da bu verimli ve hareketli döneme rastlar. Doğuda Kindi, Farabî ve İbn Sina, sonraları batıda (Endülüs) İbn Bacce ve İbn Rüşt, bu temelde Aristo'yu ağırlıkta tutan akımın önde gelen temsilcilerdir.

Müslüman düşünür ve bilginlerin amacı, kadim kutsal kültürlerin özünde tevhid (bir Allah inancı) olan bütün geleneksel öğretilerle olumlu bir ilişkiye girmek, İslâmî öğretinin bunları tamamlayıcı, doğrulayıcı ve gerektiği, bozulmaya uğradığı yerlerde düzeltici ögelerini tanımlamaktı. Felsefe ve irfan hareketi ile İslâmiyetin batınî yorumunu oluşturan Şiî'lik, bu kadim kültür ve felsefelerle hemen kaynaşabildi. Sünnî İslâm ise başlangıç yıllarından itibaren bu kültürlere büyük bir kuşku ile baktı, arada önemli mesafeler bıraktı. Şiî'liğin dış kültürlere karşı gösterdiği esnek ve kucaklayıcı tavrı, Sünni'liğin ihtiyatlı ve uyarıcı tavrının tamamladığı, kadim kültürlerden ve bilimlerden yararlanmanın böylece daha sağlıklı ve verimli bir düzlemde geliştiği bugün daha iyi anlaşılmaktadır. Mutezile akımının bu bağlamda görmek istediği önemli işlev, İslâm ile kadim kültür ve felsefeler arasında bir tür köprü kurma şeklinde yorumlanabilir. Ancak hem İslâmî nassların saf bilgi türünü savunan Selefiye hem aklı daha etkin kılmayı amaçlayan ilk dönem Kelam bilginleri buna karşı koymada gecikmediler. Çünkü özünde tevhid olsa da, tevhid olanla sonradan ekleneni birbirinden ayırmak sanıldığı kadar kolay değildi; İslâm'ın son ilahî mesaj olmasının bir anlamı kendisinden önceki tevhid dinlerini ve bunlara bağlı gelişen kültür ve felsefeleri yine tevhid esası üzerinde tashih etmek, saf özü gün ışığına çıkarmaktı. Emeviler dönemi boyunca Sufî akımlar pratik hayatın Peygamberin sünnetine göre düzenlenmesini, gelişen servet ve refaha karşı ilk dönemin sadeliğini, kısaca zühd ve takva esasına dayalı salt ruhi arınmayı amaçlıyorlarken, sonraları bu kadim felsefelerden özellikle İskenderiye'de gelişen Yeni-Eflatunculuktan etkilenecek ve doktriner yanları ağır tasavvuf akımları teşekkül edecekti. Şiî'liğe ise en çok etki eden geleneksel akımların başında, Hermetik-Pisagorik felsefe ile Yunan-İskenderiye bilim ve felsefesi gelir. Bunda öteden beri Yunan-İran ve Hint-Yunan temasına yabancı

olmayan bir kültür coğrafyası üzerinde Şiî'liğin gelişme göstermesinin önemli bir payı vardır.

Meşşai-Aristocu akım bu hareketli dönemde gelişme kaydetti. Başlangıçta Kindi gibi bir filozof —ki ilk Arap yahut Müslüman kökenli olması önemlidir— Mutezile'nin etkisinde sayılırdı ve İslâmî öğreti felsefesinde asıl ağırlık noktasını teşkil ederdi.

Artık Müslüman (Arap, İran'lı, Türk) diyebileceğimiz filozof çevresinin gündeme getirdiği ilk konu felsefi ve vahyi bilginin değeri; ikincisi Aristo felsefesinde merkezi yer tutan görüşlerin İslâmî bilgiler karşısındaki durumudur.

Kindi, **Felsefe-i Ülâ** adlı risalesinde felsefenin temelde din ile (tabiî söz konusu olan İslâm dinidir) çelişmediğini, çünkü felsefenin araştırdığı gerçekliğin bilgisinin rabb kavramı (rububiyet) etrafında gelişen tanrısallık bilgisi olduğunu söylerken, **Kemlyetü Kütüb Aristoteles** adlı kitabındaysa farklı bir görüşü savunur. Bu kitapta Kindi, felsefeyi ilahî bilgiden ayırır ve filozofun çabasını salt insanî ve aklî bir çaba şeklinde yorumlar. Bu anlamda ilahî bilgi, felsefî bilgiden mertebe bakımından üstündür, çünkü peygamberlerden başkasında gerçekleşemez.[1] Kimi felsefe tarihçilerine göre Kindi ilk görüşünden daha sonra vazgeçmiştir.

Evrenin öncesizliğinden kesin olarak söz ettiği bilinemiyen Kindi'nin bu konuda İslâmî öğretiye uygun görüşlere sahip olduğu genellikle kabul edilir. Yine de oryantalist H. Ritter'in Ayasofya kütüphanesinde yakın zamanlarda keşfettiği yeni Risaleler, Kindi ile ilgili görüşlerin geniş çapta düzeltilmesini gerekli kılmıştır.[2]

Doğuda çifte-gerçekliği temellendirdiği öne sürülen din-felsefe ilişkisinin ilk defa Farabi ile yoğunluk kazandığı bir gerçektir. Farabi'nin ilk ve önemli felsefî çabası, felsefeye eleştiri yöneltenlere cevap vermek üzere Eflatun (Platon) ile Aristo'yu uzlaştırma alanında yaptığı çalışmalar gösterilir. Bu amaçla **El-Cem'u Beyne Re'yeyel-Hakîmeyn** adlı kitabı kaleme aldı. İkinci önemli uğraşı konusu ise din-felsefe ilişkisini açıklamak olmuştur. Farabi, öncelikle Aristo'nun ilah kavramıyla İslâmın Allah kavramını ele aldı. Aristo, tanrı kavramına sahip olmakla birlikte, onun felsefesinde tanrı kozmik âlemi, evreni ezelde harekete geçiren İlk Hareket Ettirici **(El Muharrikü'l-Evvel)** idi. Bu tanımdaki tanrının şimdiki zamanda evrendeki olaylara müdahalesi söz konusu olamazdı. Farabi, Aristo'nun tanrı kavramına İslâmî bir temel bulma düşüncesiyle "sudur" kavramını geliştirdi. Buna göre evren, tanrıdan zorunlu olarak

1 El-Kindi, **Resail,** Ebu Reyde yayını, (Kahire, 1950-1955), s. 372.
2 Ayasofya Kütüphanesi, Rakam: 4832, İstanbul.

türemiş (sudur etmiş)tir. Ancak sudur teorisi, tanrının özgür iradesini (ilahi irade) ciddi bir sorun olarak orta yere getiriyordu. Çünkü, evren tanrıdan sudur ettiğinde tanrı özgür iradesini kullanmamıştı. Tanrı varolan herşeyin nedenidir; ama o, yalnızca kendi zatını akleder; tümel (küll)leri bilir, tikel (cüz'i)leri bilmez. Tanrı ile varlık arasında yer alan on akıl vardır.[3]

Peygamber ile filozof arasında duyarlı bir karşılaştırma yapan Farabi, filozofun da peygamber gibi Faal Akılla temas kurarak gerçekliğin bilgisine ulaşabileceğini öne sürdü. Bilgi kaynakları bir, ona ulaşma yolları ayrı olan bu ikisi arasındaki fark, birincisinin buna muhayyile gücü ve kutsî özelliği ile varması, ikincisinin ise aynı kaynağa akıl, nazar ve düşünce ile ulaşmasıdır.[4] Farabi'nin büyük tartışmalara yol açan ve Gazali'nin filozofları İslâm dairesinin dışına atmasına neden sayılan bir diğer önemli görüşü de, ölümden sonraki hayata ilişkin getirdiği açıklama biçimidir. Ona göre, diriliş yalnızca ruhi olacak, cismanî (maddî-bedenî) olmayacaktır. Çünkü sonsuz mutluluk ruhun geçici olan bedenin kayıtlarından kurtulması ve salt olgun, üstün (kâmil) bir akıl olmasıdır.

Burda konumuzla ilgisi bakımından Farabi'nin gerçekliğin bilgisini içeren kaynağı tek kabul etmesinin özel anlamına dikkatleri çekmek gerekir. Faal Akıl diye tanımladığı şey, felsefî içeriğiyle ödünç olmakla beraber, peygambere gelen vahy'in kaynağıyla aynı şeyi ifade eder. Şu halde, çifte-gerçeklik açısından bilginin kaynağı gerçekliğin de birliğini ve tekliğini ifade eden bir ve tektir. Filozof ve peygamber iki ayrı bağımsız hakikati değil, aynı hakikati değişik yöntemlerle temsil ederler. Çünkü bütün varlık dünyasına "Bir" ilkesi egemendir, iki veya daha çok değil.

İbn Sina'ya gelindiğinde felsefi kültür ve çalışmalar büyük bir derinlik ve genişlik kazandığı halde, din-felsefe ilişkisinde temel bir değişiklik olmadı. İbn Sina, bir adım daha atarak bu konuyu **En-Necat** ve **El-İşarât** adlı kitaplarında özellikle araştırdı. Amacı Farabi'nin görüşlerini yumuşatmak, biraz daha kabuledilebilir bir duruma getirmekti. Bu amaçla Farabi'nin "sudur" kavramı yerine, yine kökü Yeni-Eflatunculuğa inen "feyz" kavramını getirdi. İbn Sina, Farabi'nin ele aldığı konuları geliştirdi, nübuvvet görüşünü düzeltmeye çalıştı, Aristo'yu yeniden açıkladı, yorumladı. Ama kuşkusuz onun en önemli katkısı, İslâmi öğretiye batınî yorumlar kazandırmasıdır ki, doktriner-felsefi tasavvufun ve

4 Farabi, **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, (Haydarabad, 1346), s. 49 vd.

öncelikle İşraki akımın ilhamını İbn Sina'dan aldığı kolaylıkla söylenebilir.

Feyz teorisinde evren yine tanrı'dan türemiştir, ama bütün varlık dünyası füyuz ettiği kendi asıl kaynağına aşıktır.[5] Varlık âlemini Allah, Akıl, Nefs ve Cisim olarak tasnif etti ve akılları hareketin nedeni diye tanımlarken nefslere yalnızca aracılık rolü yükledi.[6] Yaratma, tanrının kendi zatını idrak **(intellection)** etmesidir. İşte bütün herşeyi vareden bu kendi zatını bilme (İlm) ve idrak etmedir. Evrenin tezahürü, tanrının kendi ebediliğini bilmesidir. İbn Sina'ya göre Bir'den bir çıkar. Vücut birdir, Bir'den çokluk **(kesret)** çıkmaz. İlk bir Vacibü'l-Vücud olan Allah'tır. Allah ilk neden ve zorunlu varlıktır, kendi özgür iradesiyle hareket etmez, faili muhtar değildir. İlk neden olduğu için nesnelerin bilgisine sahiptir, ve o âlemde tümel ve genel bilgiyi bilir, ama bu bilgi tikel ve özel değildir.[7]

İbn Sina, vahyi ve peygamberliği (risalet-nübüvvet) Faal Aklın feyiz ve ilhamı olarak tanımladı. Ona göre peygamber bunu aracısız kabul eder. Toplumsal hayatın dirlik ve düzeni için bu kurumu gerekli görürken[8] filozofun da aynı kaynaktan gerçekliğin bilgisine ulaşabileceğini öne sürer. Ölümden sonraki diriliş ve insanların durumları konusunda da Farabi ile benzer görüşlere sahip olan İbn Sina İslâm felsefesi tarihinde tıp, astronomi alanlarında da oldukça önemli eserlerin sahibidir.

Evet, kısaca Aristocu geleneğe bağlı, ama İskenderiyye Yeni-Eflatuncu felsefe ile de yakın temas kuran İslâm perapatetikleri bu ana çerçeve içinde din-felsefe ilişkisine baktılar. Amaçları Yunan felsefesi ile İslâmî öğretiler arasında doğru, barışçı ve uyumlu bir ilişki kurmaktı. Farabi'nin ve daha sonra İbn Rüşt'ün de açıklıkla ifade edecekleri gibi, İslâm dünyasında felsefe kanadına göre kozmik âlemde gerçeklik tektir; iki ayrı hakikat sistemi tasavvur olunamaz. Ama tek olan gerçekliğe ulaşmanın yolları farklıdır, tek değildir. Vahy veya din gerçekliğin bilgisini ifade eder, buna kimsenin itirazı yok; ancak felsefenin ve salt akıl gücünün de gerçekliğin bilgisini elde edebileceği hatta peygamberin aldığı kaynağa kadar filozofun da uzanabileceği kabul edilmelidir.

Karşı tarafta yer alanlar ise bunu asla kabul etmeyeceklerdi.

5 İbn Sina, **El-Hidaye,** Dr. M. Abduh yayını, 2. Bsk. (Kahire, 1974), s. 274.

6 S. Hüseyin Nasr, **İslâm Kozmolojî Öğretilerine** Giriş, Çev. N. Şişman, (İstanbul, 1985), s. 227-264.

7 İbn Sina, **En-Necat,** Kahire, 1331, s. 403; Dr. İbrahim Medkur, **Fî'l-Felsefeti'lIslamiyye,** 2. Cüz, (Kahire, 1976), s. 82.

8 İbn Sina, **Er Necet,** s. 273.

GAZALİ'NİN ELEŞTİRİSİNİN GEREKÇELERİ

Gazali'nin tartışmaya katılmasıyla sorunun kazandığı yeni ve değişik duruma geçmeden evvel genel bir değerlendirme yapmalıyız. 9. yüzyılın ilk yarısından itibaren çeviri hareketiyle çeşitli kültür ve felsefelerin, bu arada özel olarak Yunan felsefesi ve biliminin İslâm dünyasına hızla ve sistemlice aktarılması, uzun zaman geçmeden ilk büyük etkilerini göstermekte gecikmedi. Bu dönem içinde uğraşı alanları doğrudan felsefe olan bir aydın kanadı oluştu. Abbasî devletinin İslâmın ilk akılcı akımı sayılan Mutezile ile birlikte bu felsefeci kanada mutlak bir destek vermesi, öteden beri İslâmın güçlenmesini içlerine sindiremiyen çok sayıda grubun kendi gerçek ve İslâmî öğretiyle temelden çatışan fikri ve siyasi görüşlerini açığa vuracak söylem imkanını yarattı. Tabiat bilimleri, mantık ve özellikle toplumsal-pratik yararları herkesçe tartışmasız onaylanan tıp gibi bilim dalları felsefenin genel kapsamı içinde etkili ve çekici bir alanın doğmasına, giderek toplumun düşünce hayatının yepyeni bir düzleme kaymasına yardımcı oldu. Bu gelişmede beliren ilk sakınca, kesinliği ve açıklığı yanında çekiciliği de ilgiyi toplamaya yol açan bilimsel faaliyetlerle felsefi görüşlerin içiçe ve bir arada genel kabul görme alışkanlığını doğurmasıdır.

Gelişmenin tehlikeli bir yön izlediğini gözlemleyen Selefiye'nin hadisçi kanadı daha önceleri Mutezile'ye karşı tavır takındıkları gibi felsefeye karşı da sert bir tavır takınmayı kaçınılmaz gördüler. Malik b Enes ve Ahmed b. Hanbel gibi hadisçi ve fıkıhçılar felseyi açıkça reddettiler. Hatta Zahiri akımın büyük sözcüsü Endülüs'lü İbn Hazm'ın da bu tartışmaya katıldığı ve Gazali'nin onu okuduğu öne sürülür. Bu dönemde Sünnî-İslâmı savunmayı Kelam üzerine almıştı ve Kelam ilminin en etkili akımını Eş'ari kolu meydana getiriyordu.

Filozofların âlemin kıdemi, Allah'ın bilgisi, nübuvvet ve haşr-ı cismanî konularında İslâmî kavramlara yüklemeye çalıştıkları felsefi içerikler, salt bir düşünce faaliyetinden ibaret kalmıyor, entelektüel, siyasal, toplumsal ve ahlakî hayat üzerinde de etkili sonuçlar doğuruyordu.

Entelektüel düzeyde gerçekliğin nihai ve doğru bilgisini getirmekle İslâm dünyasının gözünde en üstün mertebede telakki edilen Peygamber, bazan filozofun düzeyine indiriliyor, bazan altına da düşürülüyordu. Bu durumda Peygamberin son vahyi temsil etmesinin, İslâm dininin son ilahî mesaj olmasının büyük bir anlamı yoktu. Çünkü son tahlilde bir filozof da vahyin kaynağına uzanabilirdi, hem de melek aracılığıyla değil salt akıl, düşünme ve nazar gücüyle. Filozofun getirdiği bilgi tartışmasız doğruydu; bundan dolayı felsefeyle uğraşanlar kendilerine Ehl-i

Burhan, Ehl-i Nazar, Ehl-i Kıyas, Ehl-i İstidlal vb. sıfatları uygun görmüşlerdi. Bütün bu terimlerin anlamlandırdığı şey, kesin ve tartışmasız kanıtlar, keskin görüşlülük, düzenli ve metodik düşünme yöntemi, bilinenden yola çıkarak bilinmeyene varma çabası, basite indirgenmemiş üstün akıl yürütmeleri gibi, gerçekliğin bilgisini zihnin üst bir formunda olağanüstü çabalar harcayarak elde etme yetkinliği ve ayrıcalığıdır. İslâmî öğretiyi savunan Kelam bilginleri ise felsefeci çevrelerin tanımında Ehl-i Cedel'di; bu da boşu boşuna tartışma ve çekişmelerle vakit tüketme, salt spekülasyon, içeriği olmayan anlamsız diyalektik demektir.

İki kanat arasında başgösteren çatışma ve filozof çevresinin karşı tarafı hoşgörme tavrı giderek yerleşik bir alışkanlığa dönüşerek, siyasal anlamda felsefenin Mutezile ile işbirliği haline geçip iktidara geçmesiyle daha da şiddetlenmişti. Sünnî düşünce çevreleri bir ara kendilerini Abbasi iktidarında ağır bir hegemonya altında görmeye başladı. Ahmed b. Hanbel gibi büyük bir bilgin, Kur'an yaratılmamıştır düşüncesinden dolayı zindanda canını verdi. Doğal olarak Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı sorunun siyasal anlamda sembolik bir değeri vardı. Eğer selefi akımın bu büyük sözcüsü, siyasal iktidarın resmi görüşünü onaylasaydı, sonradan yaratıldığı varsayılan Kur'an âyetlerine hüküm bakımından denk düşebilecek yasa ve uygulamalara böylece felsefi-metafizik meşru bir temel bulunmuş olacaktı. Mutezile ile birlikte felsefenin iktidara katılması, başkaları yanında en çok İran kökenli ulusalcı düşünürlerin özellikle felsefi-sufî doktrinler gerisinde büyük entelektüel hamleler yapmalarını kolaylaştırmıştı. Konu yine peygamberlik kavramının içeriğini tayinde kendini gösteriyordu; ancak bu farklı düzlemde vahy alma sıfatından ayrı düşünülemiyen "nübevvet"e karşı aynı sıfata sahip çıkmaya aday gösterilen "velayet" kavramı neredeyse ciddi bir alternatif sayılmaya başlandı. Bu demekti ki, nasıl filozof akıl gücüyle gerçekliğin bilgisini peygamberin aldığı kaynaktan alabiliyorsa, "veli" de kendisindeki manevî-batınî güçle bir tür vahy alabilirdi. Şimdi peygamberin önüne iki rakip dikilmişti artık. Gazali, Talimiye ve Batıniye adı altında toplanan akımları şiddetle eleştirirken bu ön-planda görünmeyen perde gerisi tehlikeye de dikkat çekmek istiyordu. O dönem Şia'sının iki büyük çabasından biri, Hazreti Ali'nin imameti ve Ehl-i Beyt'in hakkını savunmak iken, diğeri İskenderiye'de rafine edilmiş Yeni-Eflatun'cu gnostik-irfan felsefesinin İslâmî öğretiye aykırı olmadığı tezi üzerinde yoğunluk kazanıyordu.

Nübuvvet kavramı etrafında gelişen bu tartışmanın sosyal ve ahlakî boyutlarda çıkardığı sonuçlar, sorunu salt felsefi bir yaklaşım ol-

maktan çıkaran önemli bir etkendir. Çünkü Faal Akıl'la temas kurduğunu veya arifane yollarla bir tür vahy aldığını ilan eden sayısız şarlatan İslâmî temel ilkelere, ibadetlere ve bazı yükümlülüklere karşı halkı duyarsızlaştırma faaliyeti içindeydi. Gazali, bu gibi insanların kişisel zaaflarına felsefi söylemler kazandırdıklarına değinir ve şöyle der:

Bir kısım insanlar felsefe adına standart Müslümanların peygamberi körükörüne izlediklerini, oysa kendilerinin felsefeyi okuyup hikmet ve maslahatla davrandıklarını öne sürerler. Onlara göre, ibadetlerden amaç bilgisiz halkı denetlemek, onları birbirlerini öldürmekten, çekişmekten alıkoymaktır. Oysa kendilerini felsefe öğrenimi görmekle halktan saymadıklarından İslâmi yükümlülüklere uyma zorunluluğunu da duymazlar.[9] Gazali, metafizik felsefeyi okuyan kişi bu kötü yola sapar, dine karşı duyarsızlaşır, der ve Farabi ile İbn Sina'yı açıkça suçlar:

> *Bu iki filozof İslâm'ı kendileri için süs aracı yapmışlardır. Çoğunlukla onların Kur'an okudukları, namaz kıldıkları ve dolayısıyla dini yücelttikleri görülse bile onlar şarab da içer, her türlü kötülüğü işlemekten çekinmezler. Filozofa, niçin namaz kıldığı sorulduğunda:'Jimnastik ve sağlık için; halkın da geleneği bu; kişi namazı kılarsa malından ve çocuklarından emin olur; şarap kin ve düşmanlık doğurduğu için yasaklanmıştır, oysa ben hikmet (felsefe) sayesinde bundan sakınırım, amacım zihni açmaktır' şeklinde cevap verir*[10].

Felsefeyi bir tür Yunanlaştırma ve zihni bağımsızlığı ortadan kaldırma faaliyeti gören Gazali filozofları taklitçi, teslimiyetçi ve edilgen kişiler olarak suçlar. Ona göre "Sokrat, Apokrat, Eflatun ve Aristo" Müslüman düşünce hayatında yanılmaz, yanlış yapmaz kişiler telakki edilmeye başlandı. Bu yanlışı ve entellektüel her gelişmeyi öldürücü fikri filozoflara borçluyuz. Farabi ve İbn Sina'ya ilk yönelttiği eleştiri onları birer taklitçi olarak tanımlamasıdır. Ona göre filozofun akli düşünme çabası yok sayılamaz. Ancak insan ,kendine ait kendi malı olan özgün bir çaba koyabilmelidir. Farabi ve İbn Sina gibileri ise akıllarını tatil etmiş, taklitte yetkinleşmişlerdir. Yoksa İslâmiyetin mantık ve tıp gibi bilimlere karşı çıkmasının tutarlı bir gerekçesi yoktur. Aksine insanı aklıyla varlık dünyasını kavramaya, bilgisini elde etmeye ve yaratıcının varlığının kanıtlarını araştırmaya çağırır. Bu ise, zanni ve tahmini bilgilerle gerçekleşemez. Metafizik (ilâhiyat) konusunda Farabi ve

9 İmam Gazali, **El-Munkizu Mine'd-Dalal,** Çev. Doç. Dr. A. Suphi Fırat, (İstanbul, 1978, s. 84.

10 Gazalı, **Munkız,** s. 85.

İbn Sina'nın kadim filozoflara, tabiat bilimlerinde geometri, matematik ve astronomide varılan sonuçlara ve doğru bilgilere inanır gibi inanmaları, onların görüşlerini tartışmasız doğru kabul etmeleri büyük bir hatadır.

Görülüyor ki Gazali'nin çizdiği kötümser tablo içinde filozoflar felsefi söylemlerle kişisel zaaflarını dile getirmekte, insanî ve aklî gururu ön-plana çıkarmakta, dine karşı duyarsız bir ortam yaratmakta, Yunan düşüncesinin taklitçisi olmakta, toplumsal ve siyasal hayatta da büyük çöküntülere yol açmaktadırlar. Şu halde alınabilecek en sağlıklı tedbir, bu kesimi kendi anladığı terimler ve yöntemlerle yani felsefenin kendisiyle sorgulamak olacaktır.

Gazali'ye göre İslâm'ın entellektüel varlığı öldürücü bir tehdit karşısındadır. Eğer kökten bir karşı çıkış yapılmayacak olursa, İslâm entellektüel ve kültürel düzlemde Yunan felsefesi içinde eriyerek adeta yutulacaktır.

GAZALİ'NİN YÖNTEMİ

Gazali yapacağı işin bilincinde, kendisinden önce sistemli bir şekilde felsefeye karşı ciddi ve kapsamlı tavır alan bir bilgin tanımadığını açıklamakta tevazu göstermez. Bu ciddi ve kapsamlı eleştiriyi gerçekleştirmek için önce bir yöntem geliştirir. Kendi çağının hakim düşünce biçimlerinden biri olarak felsefeyi üç ana akıma ayırır: Dehriyyun (Maeryalistler); Tabiiyyun (Tabiatçılar); İlahiyyun (Metafizikçiler). Gazali, asıl hedefinin metafizikçi filozoflar olduğunu açıkça belirtir. Ona göre metafizikle uğraşan bu filozoflar, felsefenin antik çağları göz önüne alındığında sonraki dönemlere tekabül ederler; aralarında en ünlüleri de Sokrat, Eflatun ve Aristo'dur. Aristo onlara mantığı öğreten, bilimleri geliştiren ve yararlanılabilir düzeye kavuşturan en büyük temsilcileri sayılır.

Metafizik felsefe, kendisinden önceki materyalist ve tabiat felsefesini ciddiyetle eleştirdi; başka akımlara ve kişilere söz bırakmayacak şekilde onların iç yüzlerini, tutarsızlıklarını, çelişkilerini açığa vurdu. "Onları birbirleriyle çarpıştıran Allah, mü'minlerin işini bir bakıma kolaylaştırmıştır." Sokrat öncesi filozofları Sokrat'ın, Sokrat'ı Eflatun'un ve Eflatun'u da Aristo'nun eleştirdiğine[11] işaret eden Gazali, kendisine Aristonun kaldığını söyler. Gazali, Yunan felsefesinin bu son ve güçlü temsilcisini ağır bir yenilgiye uğratırsa filozofları sarsacağı inancında-

11 Gazali, **Münkız**, s. 49-50.

dır. Ona göre Aristo'yu İslâm dünyasında en iyi temsil eden, felsefesini aktaran Farabi ve İbn Sina'dır. Şu halde bu iki filozofun çalışmalarını esas almalı.[12] İbn Rüşt ise bu tutumundan dolayı Gazali'yi eleştirecek, Aristo'yu Farabi ve İbn Sina'nın yanlış aktardıklarını öne sürecektir. Bu nokta üzerinde biraz durmalıyız.

Bilindiği gibi Gazali'nin felsefeye ilgi duymasının pragmatik, toplumsal nedenleri var. Amacı da felsefi düşünüş biçimine ve felsefenin kendisine karşı eleştiri yapmak değil, İslâm toplumuna karşı bir takım komploları felsefi söylemler arkasına gizleyen, kişisel zaaflarına üstün entellektüel formlar giydiren, en önemlisi entellektüel düzlemde kendine olan güvenini yitirip Yunan felsefesini taklid etmeyi üstün bilgi yolu sananlara karşı uyarıcı ve köktenci eleştiriler yapmaktır. Felsefe ise İslâm dünyasında Eflatun ve Aristo'nun otantik metinlerinden okunmuyor, daha önceleri yapılmış çeviri ve intikale ek olarak ve Yeni-Eflatuncu felsefenin özel terimleriyle kaynaştırılarak öğreniliyordu. Bu işi kuşkusuz en etkili biçimde söz konusu iki filozof yapmaktaydı. Şu halde felsefi önemleri Aristo'nun eleştiri gücü karşısında azalmış Sokrat ve Eflatun'un Gazali'nin gözünde ikinci plana düşmüş olması ve birinci hedefi Aristo'nun teşkil etmesi gibi, Aristo'yu da özel terimleri, özel yaklaşım tarzları ve anlatım teknikleriyle tanıtıp savunan Farabi ve İbn Sina'nın dilini esas alarak eleştirisini yapması kolaycılık ve fırsatçılık değil, tam aksine varılmak istenen hedefler açısından yerinde bir tutumdur.

Gazali, filozofların savundukları düşüncelerin tümünün özgünlük anlamında kendilerine ait olmadığını savunur ve: "Hakikat ehlinin sözlerinden çalıp temelsiz (batıl) iddialarını benimsetmek için kendi sözlerinin arasına kattıklarından" söz eder. Bu durumda felsefe diye karşımıza çıkan olgu ne tümüyle doğru ne tümüyle yanlıştır. Yanlış ve doğrunun kabul edilebilir olanın ve olmayanın bir arada ve içiçe barındığı felsefi normları hangi sağlıklı yöntem izlenerek reddetmeli? Bugüne kadar felsefeyi eleştirmeye teşebbüs edenlerin gözden kaçırdığı ana sorunlardan biri bu olsa gerek.

Gazali, pragmatik düşünceler ve yukarıda öne sürdüğü açıklamalardan yola kalkarak mukabil bir saldırı biçimi geliştirir ve deyim yerindeyse bir cephe açarken oldukça geniş bir fikri yelpaze üzerinde çok sayıda akımdan, fırka ve düşüncelerden yararlanmayı ilke olarak kabul ettiğini itiraf etmekten çekinmez. Amacı getirdiği tehlikeler ciddi bo-

12 Gazali, **Tehafütü'l-Felasife,** Çev. Dr. B. Karlığa, (İstanbul, 1981), 3. Mukaddime.

yutlar kazanan felsefi akımlara karşı bütün birikimlerden elverdiğince ve sonuna kadar yararlanmaktır:

> *Onların kesin olarak inandıkları şeyleri muhtelif yollarla çürüteceğim. Onları bazan Mutezile bazan Kerramiye bazan da Vakıfiyye mezhebine dayanarak susturacağım. Bu konuda özel bir mezhebe dayanarak hareket etmeyeceğim; aksine bütün akımlar, fırkalar, çoğu kez bizim inançlarımızın tafsilatında bize aykırı davranmışlardır. Bunlar (filozoflar) ise dinin temel ilkelerine saldırmaktadırlar.*[13]

Ancak yine de Gazali'nin yığma malzeme stok ettiğini, eline, nereden ne geçirirse gelişi güzel kullandığını sanmamalı. O, haklı ve adil bir eleştirinin öncelikle olguyu olduğu gibi kavrayıp anlamayı gerekli kıldığını vurguladıktan sonra, İslâmi bilimleri öğrenme ve tasnif etme çabalarından arta kalan zamanlarda felsefi olguyu anlamak için ciddi bir faaliyete giriştiğini söyler ve: "Allah, beni sadece okumak suretiyle iki seneden daha az bir zamanda onların ilimlerinin mertebelerine muttali kıldı" der.[14]

Eleştiriye değer bulduğu her konuyu doğru kavradığı, gerçeği olduğu gibi yansıttığı, dolayısıyla kendi çağının felsefi düşünüşünü eksiksiz anladığı yolunda gerek doğuda gerek batıda felsefe tarihi araştırıcılarının hemen hemen üzerinde ittifak ettikleri bir konudur. Onun doğrudan felsefeye ayırdığı iki kitabı bunu gerçekten göstermeye yetecek. Kendisinden sonra yüzyıllarca şöhretini ayakta tutacak olan söz konusu iki kitaptan biri **Mekasidu'l-Felasife**, diğeri ise **Tehafutü'l-Felasife**'dir.

Mekasidu'l-Felasife (Filozofların Amaçları) adlı kitabı, metodik bir eleştirinin ilk aşaması olarak düşünüldüğünden tamamiyle tasviri bilgiye, nesnel tanıtıma dayalı bir çalışmadır. Muhtemelen Gazali'ye gelinceye kadar hiç kimse bu yöntemle kitap yazmaya cesaret edememiştir. Gazali'yi böyle salt tasvire ve tanıtıma dayalı bir kitap yazmaya iten neden, kuşkusuz filozofların kullandıkları felsefi dilin karmaşık, oldukça soyut ve çoğunlukla entellektüel bir anlatım tarzını tutturma kaygılarıdır. Bazan konuların bir türlü zihinlerinde netleşmemesi de bunda etken olur. Ona göre, felsefenin üzerinde oturduğu zemin sanıldığı kadar dağınık, karmaşık değil, sabit ve bellidir. Ne var ki filozoflar özel olarak ve yapay yollarla ele aldıkları konuları güçleştirirler; bu onla-

13 Gazali, **Tehafüt**, 1. Mukaddime; **Munkız**, s. 50.
14 Gazali, **Munkız**, s. 47.

rın üst düzeyde, sıradan insanların anlayamayacağı yetkinlikte düşünceler ürettiklerine ilişkin bir izlenim yaratma isteklerinin sonucudur. Gerçekte ise felsefenin üzerindeki yapay ve aldatıcı perde çekilirse, uğraştıkları konular rahatlıkla anlaşılabilir, gizlemeye çalıştıkları orta yere çıkar.

Mekasid'i yazdıktan sonra Gazali, felsefeye taraftar olanların olduğu kadar karşı olanların da sert tepkilerini topladı. Filozoflar çevresi, onları herkesin anlayabileceği seviyeye indirdiği, ağır felsefi konuları fazlasıyla basitleştirdiği, bu arada felsefe etrafında oluşmuş esrarlı havayı dağıttığı için ona cephe alırken; Sünni çevrelerin hoşnutsuzluğu ise, halkın ve az çok okumuş aydınların zor, karmaşık ve yapay anlatım tekniklerinden dolayı kavramakta güçlük çektiği felsefi —tabi onlara göre aynı zamanda sakıncalı— konuları Gazali'nin bu kitapla anlaşılabilir bir hale getirmesi ve bunun felsefeyi sevdireceği endişelerinden kaynaklanıyordu.

Gazali'nin **Mekasid** ile sağladığı başarı gerçekten büyük olmuştur. Çünkü Meşşai filozoflar bile kendi aralarındaki anlaşmazlıklarda Gazali'nin söz konusu kitabını karşılıklı delil olarak kullanmışlardır. Daha da ilginç olanı şu: Mekasidu'l-Felasife, Gazali'nin uzun bir zaman Avrupa'da bir Meşşai, Aristo'cu filozof olarak tanınmasına ve Aristocu'luğu öğretme amacıyla okutulmasına yol açmıştır.

"Tehafütü'l-Felasife" (Filozofların Tutarsızlığı) adlı önemli kitabı ise doğrudan filozofların eleştirisini ve kendisinin ilahiyata ilişkin görüşlerini kapsar.

Tehafüt'ün çeşitli amaçlarından biri, felsefecilerin kendilerini burhan (kesin akli ve bilimsel kanıtlar)la düşünenler şeklinde takdim etmelerine rağmen tutarsızlık ve çelişkiler içinde olduklarını kanıtlamaktır. Kitaba "tehafüt"[15] yani tutarsızlık sözcüğünün isim olarak seçilmesinin özel anlamı budur. Gazali, filozofların tutarsızlığını gösterme amacıyla ele aldığı 20 konuyu ayrı ayrı düzlemlerde eleştirir. Konuların bir kısmı filozofların önerme ve postula olarak öne sürdüklerinden hareketle kendi aralarında varolan çelişkilerini içerir. Bir kısmı da İslâmi öğretinin ruhu bakımından eleştirilmesi, reddedilmesi gereken, ne var ki sahibini İslâm dairesinin dışına çıkarmayan bazı görüşler ve düşüncelerdir; Gazali bu tür düşüncelerinden ötürü filozofları "dalalet ehli" diye tanımladığı Mutezile bilginlerine benzetir. Son kısmı kapsayan konular ise, Gazali'nin filozoflara en ağır darbeyi indirdiği hatta onları tekfir

15 "Tehafüt" sözcüğünün anlamı için daha geniş bilgi, bkz. Dr. Mübahat Türker, **Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara, 1956, s. 8-11.

edip kesinlikle İslâm'ın dışına attığı konulardır ki, bunlar da üç ana başlıkta toplanır:

1) Evrenin öncesizliği, başlangıçsızlığı konusu (kıdem-i âlem),
2) Allah'ın ilminin kapsamı; küllileri bilir, cüz'ileri bilmez konusu,
3) Ölümden sonraki hayat ve niteliği konusu (haşr-ı cismani).

Ona göre, özellikle bu üç konuda Meşşai-Aristocu filozoflar, Yunan felsefesi ile İslâmi öğreti arasında uzlaşma sağlamak amacıyla girişti kleri çabalarında kesin olarak hataya düşmüş ve İslâm'a temelden aykırı düşünceleri savunur olmuşlardır. Ancak bu yargıya varırken Gazali, **"felsefe" ile "filozof"** arasında ciddi ve duyarlı bir ayırım yapmayı ihmal etmez.

Çoğunlukla sanıldığının aksine, Gazali, felsefenin doğrudan kendisini değil, filozofları hedef alır. Yukarıda sözünü ettiğimiz iki kitabına da "felsefe" yerine "felasife" (filozoflar) adını koyması bunu göstermeye yeter. Bu anlamda Gazali'nin İslâm dünyasında akli, felsefi ve bilimsel faaliyetleri bu etkili saldırılarıyla kesintiye uğrattığı, özgür düşüncenin yolunu tıkadığı yazık ki eksik gözlemlere dayanan yanlış bir değerlendirme tarzıdır.[16] Gazali öncesi ve Gazali sonrası felsefe ve bilimler hayatın aynı hızlı tempoyu izlemediği, tabiat bilimlerinin onun "dinî ilimler" diye tanımladığı bilgi türleri ve bilim dalları karşısında gerileme içine girdiği, bunda da onun ilahiyatı fizik bilimlerinden ayırmaya dönük "dinî ilimler-dünyevî ilimler" ayırımının etkili olduğu düşünülebilir. Ne var ki büyük bir tarihsel olayı yalnızca Gazali'nin kişiliğiyle açıklamak, onun düşünce tarzının gelişmelerde asıl belirleyici rolü oynadığını farzetmek yanlıştır. Doğal olarak bu, onun her zaman belli ölçülerde kendini göstermiş etkisini görmezlikten gelmemizi gerektirmemeli. Bu etki de en çok onun ilahiyat ile bilim arasında yaptığı ayırımda belli eder kendini.

Ona göre, felsefe ile bilimler alanında ortaya çıkan birikim ile varlık dünyasını kavramada güçlü bir araç olan akıl açıklayıcı bir model olarak kullanılabilir; bunun İslâmi bakımdan doğru veya yanlışlığını tartışmak anlamsızdır. Ancak ilahiyat (metafizik) alanında aklın bizi bilgisine götürmeye muktedir olmadığı konuları salt akıl gücüyle açıklamak, onu mutlaklaştırmak kabul edilemez. Bu yaklaşım uzak mesafeden de olsa, Descartes'ı ve Kant'ı hazırlayan düşünceleri çağrıştırır. Ne var ki Descartes'ın düalizminde ve Kant'ın numen-fenomen ayrımında aklın alanı ile akla ait olmayan alan, iki bağımsız ve birbirinden ayrı alanların

16 Temelde oryantalistlere ait olan bu tezi, kimi Müslüman araştırıcılar da paylaşır. Örnek için, bkz. Süleyman Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı,** İst. 1979, s. 253.

ifadesi olan çifte-gerçeklik olarak tanım kazanacakken, Gazali, tek olan gerçeklik karşısında felsefe ve din (hikmet-şeriat, akıl-vahy) şeklinde ortaya çıkan iki ayrı modelin değerini tartmak, önceliğin ve belirleyiciliğin kime ait olacağını tartışmak amacındadır.

Gazali'nin sorunu ortaya koyuş tarzını İbn Rüşt de ilke olarak benimser. İbn Rüşt, Gazali'nin Tehafüt'üne karşı yazdığı **Tehafütü't-Tehafüt** adlı ünlü kitabını gerçekliğin tek olduğu, felsefe ve dinin "aynı gerçekliğin memesinden süt emen iki kardeş" olduğu görüşü üzerine oturtur.

> *Tehafütlerde ne bir din savunması, ne Filon'da olduğu gibi doğrudan ve ilkin bir yöntem olmak üzere iman ve akıldan hangisinin üstün olduğu meselesi, ne de Tertullianus (imkânsız olduğu için inanıyorum, sözünün sahibi) St. Thomas'ta olduğu gibi imanla aklın uygunluğu söz konusudur. Ancak çoktan Farabi ve İbn Sina tarafından ortaya atılmış olup İslâmiyet'te Aristo felsefesini telif ettiğini öne süren bir görüşün değerlendirilmesidir. O bakımdan ilk planda Tehafütlerde din ve felsefe hangisi tercih edilmelidir veya hangisi diğerine tabi olmalıdır tartışması yoktur; bu, sonuç itibariyle gelir, Gazali'nin Tehafüt'ü özellikle ve asıl iki model (İslâm ve Aristo) arasında bir uygunluğun burhani olarak tesbit edildiği ve sonuç itibariyle vahy ile gelen hakikatlere burhani akıl yürütmeler (istidlaller)le ulaşılabileceği iddiasının değerini yoklamaktan ibarettir. Gazali'nin felsefi modeli eleştirmesi bu uygunluğun iddiasını değerlendirirken yalnızca bir araçtır. Ona göre filozofların matematik bilimlerin hepsinde ve tabiat bilimlerinin bir kısmında burhani önermelere hiç şüphesiz sahip bulundukları meydandadır. Fakat ilahi ilimlerde de böyle önermeleri olduğu iddiası temelsizdir.*[17]

Gazali'nin konuya ilişkin görüşleri İslâm düşünce tarihinde merkezi ve etkileyici yer tutar. İslâm'ın diğer herhangi bir din gibi bilimle ilişkisi araştırılırken, Rönesans'tan beri batıda gelişen geleneksel kültürel yaklaşımlara bağlı kalınarak ve bazan bilincinde olmaksızın bir alışkanlık sonucu din-bilim çatışmasından söz edilir. Gerçekten ise din-bilim çatışmasını temellendiren bir kültürde varolan çifte-geçerlik veya iki ayrı hakikat sisteminin süregelen çelişkili varlığıdır. Eğer herhangi bir kültürde çifte-gerçeklik yoksa, o kültürde tanım gereği din ile bilim arasında bir çatışma tasavvuru da yoktur. Başlama tarihinden bu yana İslâm felsefesinde tartışmanın odak noktasını oluşturan sorun çalışma-

17 Mübahat Türker, a.g.e., s. 6-7.

mız boyunca açıkça gördüğümüz gibi din ile felsefe arasındaki ilişkinin niteliği ile ilgili görülmüştür.

Ancak bizi her zaman yanıltmaya aday görünen soru şudur: Bilim ile felsefe son tahlilde kullanış yerleri ve amaçları farklılaşsa da, insani birer etkinlik olarak aynı şeyler değil mi? Gazali, insani bir etkinlik olarak felsefi düşünme tarzının iki sonucu olabileceğini düşünüyordu. Birisi ilahiyat yani metafizikle ilgili görüşlerin bir sistem şeklinde ortaya çıkması, diğeri ise salt bilimsel faaliyet. İşte Gazali bu iki insani faaliyeti birbirinden ayırmak istiyordu. Buna göre, dini-düşünme tarzına bağlı olan da pekalâ benzer bilimsel faaliyetlerde bulunabilir, aynı sonuçlara varır. Filozof, ilahiyat alanında yanılır, ama tabiat bilimlerinde çoğunlukla isabet eder. "Dini" düşünme yöntemine bağlı olan ise ilahiyat konusunda, eğer sağlıklı çıkarımlar yapabiliyorsa genellikle doğru bilgilere varır; ancak tablat bilimlerinde filozof gibi yanılma ve isabet etme şansı aynıdır. Bilimsel gücü arttıkça doğru sonuçlara ulaşabilir. Öyleyse felsefenin bilimlere bakan cephesini her zaman ilgiyle Izlemek gerekirken, metafiziğe bakan cephesinden mümkün mertebe uzakta kalmaya bakmalıdır.

Burada, kısaca Hıristiyanlıktan söz etmek istiyoruz. Pavlos'un içten değişikliğe uğrattığı Hıristiyanlık, Gazali'de gördüğümüz gibi felsefe ile bilim arasındaki ilişkiyi açık-seçik ortaya koyamadı. Bilimsel gerçekliklerle dogmalarını kavramaya çalışan bilim adamlarının ve düşünürlerin yerleşik kilise skolatizmi karşısında açıklayıcı bir model geliştirme hakkına sahip olabileceklerini de hiç bir zaman kabul etmedi. Oysa hatırlanacağı üzere, Gazali, felsefeyi genel tanımında din gibi bir açıklama modeli kabul ediyor, ancak filozofların bilimsel çabalarını onaylarken, metafizik görüşlerini reddediyordu. Bozulmaya uğramış batı Hıristiyanlığı ise, kurumlaşmış kilise skolastizmine sımsıkı sarılarak felsefe ile bilim arasında —hiç değilse bazan gerektiği kadar— ayırım yapmazken, din'l bu iki insani etkinlikten özenle ayırdı, bununla da yetinmeyip din'e mutlak bir denetim ve belirleyicilik hakkını verdi. Katolik kilisesinin dini kaynağı, alanı, amacı ve esasları bakımından sonuçta birer insani etkinlik olan felsefeden ayırması ilke olarak haklı bir nedene dayanıyordu; ne var ki bilimi de felsefe gibi dinden kesinkes ayırmakla büyük bir yanlışa düştü. Çünkü onun çıkmazı, saf vahyi-tevhidi özünü kaybetmesi ve sonradan temelli değişikliğe uğramasıydı. İşte bu çıkmaz onu bilim ile karşıkarşıya getirmişti. Kilise, bilim ve felsefeyi ikisi birlikte dinden ayrı hakikati temsil eder kabul edince, kendi haklkat anlayışına bu iki etkinliği rakip ve düşman görmeğe başladı. Dolayısıyla iki hakikatin çatışması da mukadder olacaktı. Bu anlamda kendi insani (fıt-

ri) etkinliğini gerçekleştirme özgürlüğünü tadamayan birinin: "İmkânsız (veya saçma) olduğu için inanıyorum" demesi bir dram değil mi?

GAZALİ'NİN DİN, FELSEFE, BİLİM GÖRÜŞÜ

Sünni İslâm'ın en yetkin sözcüsü olarak İmam Gazali'ye dönüp baktığımızda din ile bilim arasında düşündüğü ile felsefenin bu iki alanla ilişkisini temellendiren çabaları bugün için de soruna ciddi boyutlarda açıklamalar getirebilecek güçte görünmektedir.

Gazali'nin konuya ilişkin temel görüşü bilimleri tasnifinde yatar. Ona göre, bilimleri veya daha elverişli bir ifadeyle insanın düşünsel ve bilimsel etkinliklerini Riyaziyat, Mantık, Siyasat ve Ahlâk, Tabiat Bilimleri ve İlahiyat şeklinde ayırıma tabi tutabiliriz.

Onun "Felsefe"yi salt bir etkinlik olarak ayrı bir kategoride ele almaması ya da tasnife sokmaması düşündürücü değil mi? Ancak felsefi uğraş içinde yer alan filozofları kendi aralarında üçlü bir ayırıma tabi tutar:

1) Dehriyyun (Materyalistler): Felsefi düşünme geleneğinde kadim sayılan eski bir grubtur. Evreni yöneten, her şeye gücü ve kudreti yeten bir yaratıcının varlığını inkâr ederler. Bunlara göre evren öteden beri kendi kendine varolmuştur.

2) Tabiiyyun (Tabiatçılar): Maddi tabiatı, hayvan ve bitkilerin dikkate değer yanlarını araştıran filozoflar. Bu araştırmaları sırasında canlılarda Allah'ın yaratışının, kendilerini yaratan, hikmet sahibi, olayların amaçlarından haberdar bir Allah'ın varlığını itiraza zorlayan olağanüstü özellikler keşfettiler. Bilhassa anatomi ile uğraşan herkeste yaratıcı Allah'ın varlığına ilişkin zaruri bir bilgi doğar. Ancak onlar bu bilimlerle fazla uğraştıklarından mizacın, hayvan gücünün oluşmasında büyük etkisi olduğunu düşündüler. Sonra insanın akıl gücünü mizacına bağladılar, mizacın bozulmasıyla bozulacağını, yok olmasıyla onun da ebediyen yok olacağını sandılar. Ve bundan yola çıkarak nefsin ölümle bir daha dönmeyeceğini öne sürdüler ve böylece ahiretin varlığını inkâr ettiler. Onların gözünde ibadet için sevap, günah için azap yoktur. Bu, onları salt şehvet arzuları doğrultusunda yaşamaya sürükledi. Bunlar zındıktırlar.

3) İlahiyyun (Metafizikçiler): Sokrat, Eflatun ve Aristo'nun temsil ettiği felsefe akımı.[18]

18 Gazali, **Munkiz**, s. 48-49.

Gazali, üçüncü grup filozoflarla uğraşacağını söylerken, ilk iki gruptan birincisinin tanım gereği İslâm'ın dışında kaldığını, ikinci grubunsa çalışma alanı ve konusundan değil, fakat vardığı yanlış sonuçlar dolayısıyla yargılanmayı hakettiklerini vurgular. Bu manığa tersinden bakılınca, tabiat bilimleriyle uğraşan herkesin ateist olması gerekmediğine ve Gazali'nin gösterdiği nedenlerle sapıtması mutlak bir kural olmadığına göre, bu filozofların uğraşıları, yalnızca felsefe ve bilim olduğundan dolayı yargılanamaz. Gazali'nin ısrarla üzerinde durduğu, varılan sonuç ve bu sonucun değerinin sorgulanma hakkının bu etkinliklerde bulunmayanlara hoşgörüyle tanınmasıdır.

Metafizikçi filozoflar, Gazali'nin gözünde en tehlikeli grubu oluşturur. Ancak buna rağmen, bu filozoflar uğraşı alanlarından ya da felsefeden dolayı değil, vardıkları sonuçlar bakımından sorgulanmayı hakederler. Bunu şöyle ifade eder: "Farabi ve İbn Sina'nın aktarmalarına göre Aristo'nun bilinen bütün felsefesi üç kısma ayrılır: Bir kısmı küfrü gerektirir; bir kısmı bid'at (türedi, kötü şey)dir; bir kısmı ise esası itibariyle inkârı gerektirmez."[19]

Bu satırlar artık bize şu gerçeği gösteriyor ki, İslâm dünyasının seve seve kendisini Huccetu'l-İslâm (İslâm'ın kesin kanıtı, şaşmaz delili) diye onurlandırdığı Gazali'ye göre, ne tabiat bilimleri salt bilim, ne felsefenin kendisi salt felsefe olduğu için yargılanmıyor, sorgulanmıyor. Ama her insani etkinlik gibi bilim ve felsefe de bağrında geliştiği kültür ortamı içinde vardığı sonuçlar itibariyle sorgulanabilir, değeri tartışmaya açılabilir. Bilimin veya felsefenin mutlaklaştırıldığı her kültürde insanoğlunun gerçekliğin doğru bilgisini arama özgürlüğüne öldürücü darbeler indirilmiştir.

Gazali, insanın ve toplumun kesintisiz süren hayatında özgürlüğü ortadan kaldıran, İnsanı İnsan ürünü dogmalarla fıtri çabalarından alıkoyan her şablonun metodik şüphe ile yerinden oynatılmasını öneriyordu. **Munkız**'de çağında genel geçer olan bütün düşünce biçimlerine ve bilgi akımlarına karşı bu yöntemi kendi kişisel hayatında tecrübe ettiğini anlatır. İnsanın onsuz yapamıyacağı tek şey, gerçekliğin doğru bilgisi yani hakikattir. Her bilimsel çaba ve felsefi sonuç, bu tek olan, bölünemeyen gerçeklik temel alınarak kritik edilir. Kişisel hayatında yaşadığı olağanüstü tecrübe onun gerçekliğin doğru bilgisine götürdü. Kendince gerçekliğe ulaştıktan sonra gerek çağının egemen akımlarını gerekse bilimlerini yeniden kritik etti. Onun bu kritik ettiği bilimlere ilişkin düşünceleri, hem çifte-gerçeklik hem de din-bilim çatışmasının —İs-

19 Gazali, **Munkız**, s. 50.

lâm'ın düşünce tarihi düzleminde— iç yüzünü, asıl gerçeğini bize anlatması bakımından oldukça ilginç ve önemlidir. Bizce tartışmanın özü budur.

GAZALİ'NİN BİLİMLERİ TASNİFİ

Gazali'nin çağındaki bilimleri çeşili tasniflere (bölümlemelere) tabi tuttuğuna daha önce işaret etmiştik. Şimdi onun billmlere ilişkin görüşlerini daha yakından görmeye çalışalım.

Mantık: Gazali, çok yönlü şöhreti yanında mantığı İslâm düşünce hayatına sokmuş ve onun yasallaştırmış biri olarak da şöhret sahibidir. Daha önceleri üstü kapalı da olsa Kelam bilginleri, çeşitli düşüncelerini mantıksal önerme şeklinde öne sürüyorlardı. Bu, özel anlamında bir bilimsel çaba değil de daha çok salt aklın bir takım değişmez ilkelerini uygunluk ve çelişmezlik esası üzerinde kanıt olarak savunma gerekçelerine dayandırılma işlemiydi. Kadim kültürler ve Yunan felsefesinde mantık, bir bilimden çok, bir sanat, bir alet bilgisi şeklinde algılanırdı. Yunanca organon sözcüğünün alet anlamına karşılık olması bunu gösterir.

Gazali, filozofların önerme ve hükümleriyle mantığı gerekli görmelerini ilke olarak benimser, ne var ki şunu eklemeyi ihmal etmez: "Ancak yalnızca onlara özgü (bir bilim) değildir. Bu bizim Kelam sanatında Kitabu'n-Nazar adını verdiğimiz kuralın kendisidir. Onlarsa bu ifadeyi kendi arzularına uyarak mantık şeklinde değiştirmişlerdir. Oysa biz ona (bazan) Kitabu'l-Cedel adını veririz, bazan da Medariku'l-Ukûl deriz".[20] Mantığı geleneksel anlamında, yani akılla kavranabilecek olanlar konusunda doğru düşünmenin aracı diye tanımlayan Gazali, din-felsefe ilişkisi bakımından mantık alanında kendisi ile felsefeciler arasında sorun görmez. Daha sonraları mantık konusunu enine boyuna ele alan **Mi'yaru'l-İlim Fi Fenni'l-Mantık** adlı bir kitabı kaleme almıştır.

Matematik-Geometri: Son tahlilde Gazali'ye göre bu iki bilimin ilahiyatla ilgileri yoktur. Çünkü bunların amaçları nicel dünyayı ölçmek, saymak, aralarındaki bağların nicel anlamlarını kavramaktır. Astronominin bu iki bilimle yakın ilişkisi var. Geometri, göklerin ve onun altında merkeze kadar bulunan şeylerin şeklinin küre biçiminde olduğunu açıklamaya, göklerin tabakalarının sayısını belirtmeye (matematik), felekler-de hareket halinde olan kürelerin sayılarını ve hareket miktarlarını ölçmeye yarar. Biz filozofların inanarak bütün görüşlerini benimseyebiliriz; ne var ki bu, ilahî ilimler alanında hiç bir şeyi engelleyemez. İlahî illm-

20 Gazali, **Tehafüt**, 4. Mukaddime; **Munkiz**, s. 53.

ler ile bu bilimler arasında zorunlu bir ilişki aramak gerekli değildir.[21] Burada Gazali'nin Pisagoryen geleneğin dışına çıkmak istediğini sezebiliyoruz. Geleneksel kültürlerde Matematik, Geometri, Astronomi ve Müzik dört temel uğraşı alanıdır ve amaç kozmik alemin bağlı olduğu bir ilkesinden hareketle mükemmelliğe varması istenen insanın bilgi düzeyini ve yeteneğini yükseltmek şeklinde kendini gösterir.

Gazali ise ilahiyat ile riyaziyat (matematik-geometri) arasında mutlak bir zorunluluk görmediği gibi, kozmik âlemin Bir (İslâmi öğretide yaratıcı Allah) ilkesine varmak için bu bilimlerin kullanılmasını zorunlu görmez. Ona göre, evrenin yapıcısı, düzenleyicisi ve yaratıcısı Allah'tır. Ama bu bilgiye ulaşmak için biz bu iki bilime muhtaç değiliz. Çünkü bir evin bir mimar tarafından yapıldığını bilmek için nasıl mutlaka evin altıgen veya sekizgen olduğunu, kerpiçlerinin sayısını bilmek gerekmiyorsa ilahiyat için Matematik ve Geometri de mutlaka bilmek gerekmez.

Sosyal Bilimler (Siyaset-Ahlak): Toplumsal hayatın dengeli ve düzenli olması için siyaset gerekli bir bilgi türüdür. Gazali'ye göre filozofların bu alandaki sözleri, görüş ve düşünceleri dünyevî ve idarî sorunları içeren hikmetlere dayanır. Bunları da, çoğunlukla Allah'ın peygamberlere vahyettiği kitaplardan, peygamberleri izleyenlerden aktarılan hikmetli sözlerinden almışlardır. Ahlak konusunda aynı durumla karşı karşıyayız. Ancak filozoflar bu sözleri alıp kendi dayanıksız görüşlerini, temelsiz sözlerini güzelleştirip benimsetmek için kendilerinkileriyle karıştırmışlardır.[22]

Bu alanda geliştirilen bilimler toptan reddedilemez. Ancak olduğu gibi de alınamaz. Orada iki yönlü ciddi bir sakınca var: Sakıncanın birinci yönü, filozoflara karşı bir şartlanma içinde olanlar, bu özde nebevî olan bilgi ve hikmetleri, madem filozoflar savunuyor, şu halde bunlar işe yaramaz, diye reddetmeleridir. Böyle kimseler felsefe ile uğraşanlardan işittikleri her şeyin temelsiz (batıl), yanlış ve çarpık olduğunu akıllarına koymuşlardır bir kez. Bu akılsızlıksa da, akılsızların adeti budur.

Gazali, aynı suçlama ile kendisinin de karşı karşıya kaldığını söyler:

> *Bize de aynı şey yapıldı ve eskilerin görüşünü aldığımız söylendi. Bunda şaşılacak bir şey yok; çünkü bir hayvanın evvelce geçen bir hayvanın izine basması imkânsız değildir. Bu gerçek bilgilerin yalnızca felsefe kitaplarında olduğunu varsayalım. Eğer*

21 Gazali, **Tehafüt**, 4. Mukaddime.
22 Gazali, **Munkız**, s. 56.

> *bunlar akla yatkın kanıtlarla desteklenmiş, Kur'an ve Sünnet'e de uygunsa terk ve inkâr edilmeleri doğal olarak gerekmez. İhvan-ı Safa ekibi de kitaplarına alıp ahmakları kandırmak ve bozuk düşüncelerine destekler aramak istemişlerdir. Eğer biz bunlara sahip çıkmazsak kötülerin gerçekleri elimizden almalarına ve asıl görüşlerine bu sözleri karıştırmalarına yol açmış oluruz.*[23]

Sakıncanın ikinci yönü de şudur: Yine İhvan-ı Safa gibilerinin peygamberlerin sözlerini, hikmetlerini kendi görüşleriyle karıştırdıkları biliniyor. İşin gerçek yüzünü iyi bilmeyen çoğunlukla bunları beğenir, benimser ve haklarında iyi düşünür. Sonuçta gördüğü ve beğendiği şeylerin verdiği iyi zanla filozofların temelsiz görüşlerini de kabul eder. Bu batıl yolu üzerinde bir tür tuzaktır.[24]

Gazali'nin toplumsal hayatın pratiği ile yakın ilgisi olan siyaset ve ahlak gibi bilgi türlerine bakışının bizce anlamlı bir boyutu vardır. İlkin bu bilimlerin kökenlnde peygamber öğretisine dayanabilme ihtimalini göz önünde bulundurması ki, felsefeyi bu açıdan toptan mahkum etmenin mümkün olmadığını gösterir. Bu görüş, çağdaşı Endülüs'lü büyük düşünür Batalyevsi tarafından daha kapsamlı ve açık ele alınmıştır.[25] Çağımızda Rene Guenon tarafından da temsil edilen ve bugün kimilerince "Genonyen gelenek" denen[26] bu görüşe göre, bütün kadim kültürler aynı özden beslenir. Bütün geleneksel —kutsal doktrinler aynı ilkeyi insan düşüncesinde ve bilimlerinde kökleştirmeye çalışmışlardır. Gazali'nin buna dikkat çekmesi doğaldır. Ancak filozoflara karşı genel bir güvensizlik içinde olduğundan, geleneksel ve kadim kültürleri birleştirme çabasında Kur'an ve Sünnet'in belirleyici ilkelerini ve aklın kesin doğru kanıtlarını kritik etmede şart koşmaktadır. Aynı konuyu ele aldığını gördüğümüz İbn Rüşt ise bunu filozofların lehinde bir delil olarak kullanır ve özde tevhidi savunan İskenderiye'li bilge (felsefeci)lerin İslâm'ın gelişiyle hemen Müslüman olduklarını örnek gösterir. İbn Rüşt, Hazreti İsa'nın gelişlyle Rum diyarı filozoflarının Hıristiyanlığı kabul ettiğini de söyler ve Hazreti Süleyman'a nisbet edilen bir takım hikmetlerin İsrailoğulları arasında çok sayıda bilgenin yetişmesine yardım ettiğini anlatır. Sonra şunu ekler: "Vahy ile uğraşanlar hiç bir zaman hik-

23 Gazali, **Munkiz,** s. 58.

24 **Gazali, Munkiz,** s. 39.

25 M. Yusuf Musa, **Beyne'd-Din ve'l-Felsef Fl Re'yi İbn Rüşt ve Felasifetl'l-Asr el-Vasit,** 2. Bsk. (Kahire, 1968), s. 74.

26 Bkz. Rene Guénon, **Modern Dünyanın Bunalımı,** Çev. N. Avcı, (İstanbul, 1979); Rene Guénon, **Doğu ve Batı,** Çev. F. Aslan, (İstanbul, 1980).

metten uzak kalmamışlardır; bu hikmetin öncüleri peygamberlerdir. Her peygamber bir hakîm (bilge), ama her hakîm bir peygamber değildir."[27]

Tabiat Bilimleri: Doğru ile yanlışın, gerçek ile gerçek olmayanın birarada olduğu, birbirinin içine girdiği bilimler. Bu bilimler, cisimleri, gökleri, yıldızları, su, hava, toprak ve ateş gibi basit; hayvan, bitki ve madenler gibi mürekkeb cisimleri, bunların değişme, dönüşme ve karışma nedenlerini araştırır. Tıp bilimi de bunlar içinde ele alınır ve Gazali'ye göre tıp bilimini inkâr etmenin dinin temel ilkeleriyle hiç bir ilgisi yoktur. Ancak Gazali yine de bir takım konuların bazı durumlarda reddedilmesi hakkını elinde saklı tutar. Tabiat bilimleri, üzerinde oturdukları temel itibariyle tabiatın Allah'ın emri altında olduğunun, kendi kendine bir takım şeyleri gerçekleştirmeye gücü yetmediğinin bilinmesini gerektirir.

Gazali, bu yöndeki filozofların görüşleri ile dini ilkeler arasında herhangi bir çatışma görmez. Çünkü ona göre peygamberlerin doğrulanması için zorunlu konular değildir bunlar. Filozofların, ay tutulmasını yeryüzünün güneş ile ay arasına girmesi ve ayın ışığının yok olmasıyla açıklamaları bu türdendir. Gazali kimi zaman "sanat" diye tanımladığı bu bilimsel faaliyetleri ve varılan bilimsel sonuçları çürütme yoluna gitmeyeceğini ifade ettikten sonra, tabiat bilimlerinin verilerini dini bakımdan eleştirmeyi kendine görev sayan kişiyi dine karşı suç işlemiş ve dini güçsüzleştirmiş diye şiddetle eleştirir. Çünkü ona göre bu konular matematiksel ve geometrik burhan (kesin kanıt)lara dayanır, bunlardan kuşkuya düşülmez. "Mülhit (dinsiz)leri en çok sevindiren şeyse, İslâmiyeti destekleyen kişilerin bu ve benzeri konuların dine aykırı olduğunu açıklamasıdır. Bu, dini çürütmenin en kolay yoludur."[28]

Ay ve güneş tutulması gibi nesnel olayları belli bir felsefi modelden hareket ederek açıklayan bir filozofa karşı çıkıldığında felsefi model ile gerçeklik bilgisi arasında varolan ayırım yapıldığı zaman, somut bilimsel kanıtlarla sonuca gittiğine inanan filozof, kendi düşüncesine karşı daha büyük bir güven duymaya başlar. Karşı çıkan, İslâmi kaygıları ve gerekçeleri önplanda tutuyorsa bu durumda da İslâm ile bilgisizlik arasında haksız ve yanlış bir bağ kurulmuş olur.

Soruna tersinden bakıldığında yine aynı tehlikeli sonuca rahatlıkla varılabilir. Bilimsel- nesnel gerçeklik ile bilim araştırıcısını etkileyen kavramlar, dünya görüşleri ve felsefi modeller arasında duyarlı bir ayırımın

27 İbn Rüşt, **Tehafütü't-Tehafüt**, Süleyman Dünya yayını, 3. Bsk. (Kahire 1981), 2. Cilt, s. 868.

28 Gazalı, **Tehafüt**, 2. Mukaddime: **Munkiz**, s. 54.

bilincine varamayan, eğer nesnel gerçekliğin bilgisine güven duyuyorsa filozofun felsefi görüşlerine zihni yatkınlık kazanmaya başlar, ona olan inancını pekiştirir, böylece ilahiyata ilişkin düşüncelerini de benimser. Giderek tabiat bilimleriyle uğraşan herkes bütün bilgilerini açıklık, kesinlik ve sağlamlık bakımından bu bilimin verileri, sonuçları düzeyinde görme yanılgısına kapılır. Gazali'ye göre bu hatalı bir anlayıştır. Gerçekte ise kadimlerin sözleri riyazi bilimlerde burhani olsa da, ilahi ilimlerde (metafiziğin içerdiği konularda) tahminidir, kesin değildir. Bu ayırımın tam bilincinde olmayan, felsefecilere karşı hayranlık derecesinde ilgi duyar, onlara bağlanır. Bu ise büyük bir afettir.[29]

ÇÖZÜM BEKLEYEN SORUN: BİLİM, BİLİMSEL GERÇEKLİK, METAFİZİK

Gazali, bu bilim anlayışıyla bizi ciddi bir sorunla karşı karşıya getirip bırakıyor. O da nesnel gerçekliğin bilgisi ile felsefi model arasında yaptığı ayırım, yani tabiat bilimleri-ilahiyat ayırımı. Getirdiği tanımda tabiat bilimlerinin bilgl konusu, varlık âlemidir; kavramsal (metafizik) model ise bu varlık âleminin Allah'ın kudret ve iradesi altında olduğu gerçeğinin onaylanması veya onaylanmamasıdır. Şu halde benzer kavramsal modele sahip olmasa da salt araştırıcının bilimsel çabası sonucunda elde ettiği bilimsel verileri, Müslüman, Hıristiyan vb. her dinden, herkes —tabii meşru zeminde— kullanabilir. Çünkü nesnel gerçekliğin bilgisi ile metafizik bilgi arasında temel bir ayırım var.

Peki, şu sorulamaz mı? Gerçekten kozmik âlemde ve maddî tabiatta herhangi metafizik veya bir kavramsal modelle ifade edilmeyen, gizli veya açık teorik bir çerçeveye sahip olmayan bir olgu tasavvur edilebilir mi? Yahut kendini bize olduğu gibi eleveren herhangi bir şey bulabilir mi? Her şey, her olay ve her nesne, kısaca olgu dünyasının tümü kendini dışarıdan anlamlandıran özel bir hüviyete sahiptir. Gazali, oldukça duyarlı bir sınır üzerinde mantıksal çözümlemelerini yürütmüş, fakat belll ki daha ileriye götürememiştir. Çünkü bu mantıksal çözümlemelerin bir adım daha ilerisi, bizi neredeyse kaçınılmaz olarak tabiatta **"nötr bir alan"** düşüncesine götürür. Eğer Gazali, mantıksal çözümlemelerini burada kesmeseydi, bütün sistemi alt-üst olabilirdi. Yine de olması gereken yerde durdu, demek gerçekten güç geliyor bize. Çifte-gerçeklik açısından Gazali'nin ilahiyat (metafizik) ile tabiat bilimleri arasında yaptığı ayırımın biri doğuda, diğeri batıda olmak üzere doğurduğu iki büyük sonuç var:

29 Gazali, **Munkiz,** s. 52, 54.

Gazali, ilahiyat alanında filozofların tahmini ve çoğunlukla yanlış bilgilere sahip olduklarını söylerken, tabiat bilimlerinde elde edilen bilgi birikimin —bir bölümü hariç— genellikle gerçekliğin doğru bilgisini verebileceğini, bunun alanının maddî tabiat, fizik, astronomi ve tıp gibi olabileceğini öne sürüyordu. Bu düşünce maddî gerçeklik denen bir alanda herkesin bilgi elde edebileceği, bu bilgilerin doğrudan din'le ilgili olmadığı, hatta ilahi ilimlere göre daha aşağı seviyede sayılması gerektiği yolunda yaygın bir telakkinin doğmasına ve eğitim hayatında egemen duruma geçmesine yol açtı. Gazali, bu ayırımı **"dinî-ilimler/dünyevî ilimler"** şeklinde ifade ediyordu ki, onun bugün eleştiriye açık en büyük zaaf noktası budur. Dünyevî ilimlerden ayırdığı dinî ilimleri kapsayan **"İhyau Ulumü'd-Din"** (Dinî İlimlerin İhyası) adlı ünlü kitabını bir bakıma bu amaçla yazmıştır. Kendisinden sonraki tabiat bilimlerinin ihmal edildiği kısmen doğrudur ve bunda kendisinin yaptığı ayırımın kuşkusuz yine kısmî bir payı düşünülebilir. Çünkü en azından mantıksal olarak **"dinî-olan"** kavramı, kaçınılmaz olarak **"dinî-olmayan"**ı beraberinde getirir. Bütün kozmik varlığı belirleyen yaratıcı ilke açısından nasıl "nötr bir alan" tasavvur etmek mümkün değilse, "dinî-olmayan" bir alanı tasavvur etmek de mümkün değildir. Mantıksal ve olgusal bakımdan bu mümkün olmadığına göre, Gazali'nin getirdiği ayırım her zaman kuşku uyandırıcı olmakta devam edecektir.

Buna bağlı batıda uyandırdığı etki daha çok Descartes ve Kant üzerinde kendini gösterir. Gazali'nin felsefecileri eleştirirken, burada fizik dünyanın nesnel bilgisine değil, felsefenin metafizik (ilahiyat) kavramlarına karşı olduğunu ve nesnel bilgi içine sinmiş metafizik felsefenin tehlikesine saldıracağını açıklaması, Hıristiyan dogmaları ile bilimsel-nesnel bilgi arasında doğru ve olumlu ilişkileri bir türlü kuramayan Rönesans düşünürlerine, akılcı, deneyci ve özgür düşünceden yana olan bilimcilere çıkış noktası teşkil etti. Gazali'nin bu bizce tartışmalı olan ayırımının özellikle Descartes'ı fazlasıyla etkilediği bugün özel bir araştırma konusu olarak üzerinde durulmaktadır.[30] Descartes ile birlikte açıkça başlayan ve Kant'la doruğuna ulaşan iki bağımsız alan tasavvuru, iki gerçeklik (fizik-metafizik, madde-ruh, fenomen-numen) yani çifte-hakikat telakkisi 18. ve 19. yüzyıllara gelindiği zaman sosyal bilimlere va-

30 Gazali ve Descartes arasında bilgi, metodik şüphe ve metafizik konularını karşılaştırmalı olarak ele alan önemli bir çalışma yayınlandı son yıllarda. Bu çalışmada Descartes'ın Gazali'den hangi konularda ve oranda etkilendiğine de işaret edilmektedir: Dr. M. Hamdi Zakzuk, **El-Menhecü'l-Felsefi Ceyne'l-Gazali ve Dekart**, 2. Bsk. (Kahire, 1981).

rıncaya kadar, meafiziği fizikten tecrit etmeye, bilimlerden her türlü metafizik unsuru kesin olarak ve tümüyle arıdırma girişimlerine dönüştü.

İslâm dünyasında Gazali ve benzeri İslâm düşünürleri önünde duran temel sorun, felsefenin genel kapsamı içinde doğal olarak yer alan metafizik düşünceler ve bilimsel faaliyetler karşısında İslâmi öğretinin konumunu doğru tespit etmek şeklinde kendini ortaya çıkarır. Özellikle Gazali, İslâm dini ile Yunan metafiziği arasında kesin çelişkiler buluyor. Yunan metafiziğine karışmış tabiat bilimlerine olumlu İslâmi bir değer katmak istiyordu. Bu İslâmiyetin felsefe ile gelen Yunan ve İskenderiye metafiziğini reddetmesi, bilimi ise elinden alıp kurtarması girişimiydi. Gazali, doğal olarak Yunan metafiziği yerine İslâm ilahiyatını önerecek, ama bu arada tabiat bilimleri ile ilahiyat arasında bir ayırımı da öngörecekti. Bu anlamda İslâm ilahiyatının bilimsel faaliyetleri rahatsız etmesi düşünülmemişti. Batıda ise tam tersine bir gelişme içinde, yerleşik dinin metafiziği bilimsel her gerçekliğe inatla karşı durmayı kendi varlığının devamı için gerekli görecekti. Ve bu metafiziğin (Hıristiyan ilahiyatı) temel dayanakları, gerek her türlü bilimsel gerçekliği gerekse aklı açıkça yalanlayan sabit dogmalarıydı. Doğu-İslâm dünyasında bilimler Yunan metafiziğinin elinden kurtarılmak istenirken, ortaya çıkan büyük çekişme —tamamiyle din-felsefe ilişkisi çevresinde— İslâm düşüncesi ile Yunan düşüncesi arasında sürüyordu. Daha açık ifadeyle çatışma, İslâm dini ile bilim arasında değil, İslâm dini ile Yunan metafiziği arasındaydı. Bu, kuşkusuz çifte-gerçeklik denen kozmik, zihni ve toplumsal bir düalizmi doğuramazdı. Ama Batıda önce İslâm'la karışmış felsefe, sonra Doğu'dan yapılan intikallerle bilim ile Hıristiyan metafiziği arasında çıkan ve bir türlü uzlaşma noktası bulamayan çatışma, —Batı'nın kendine özgü düşünsel ve toplumsal dinamiklerinin de büyük etkisiyle— Rönesans ve Aydınlanma felsefesiyle birlikte din-bilim çatışmasına bürünerek bugüne kadar geldi.

Toplum ve Bilim 29/30 Bahar - Yaz 1985, 143 - 151

İletişi

İki Müslüman Aydın: Ali Bulaç ve İsmet Özel

Ali Bulaç, İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları (İstanbul: 1983), 232 s.
İsmet Özel, Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma (İstanbul; 1984), 2. baskı, 189 s.

*Binnaz Toprak**

I

Türkiye'de laik aydınlarca Cumhuriyet'in ilk yıllarından beri "gerici" ya da "yobaz" diye tanımlanan Müslüman kesim, basın-yayın hayatımızda karikatürize edilmiş bir tip ortaya çıkarmıştır. Çizilen tabloya göre, bu karikatürize tipin özelliklerini Ali Bulaç şöyle anlatmaktadır: "Elinde kalın sopası, çember sakalı, ayakları arasında dolaşan kuşağı, gevşek şalvarı, kara cübbesi ve vampir gibi kan içmeye azmetmiş, insan kanına susamış sarkık, sivri dişleri" olan "kapkara cahil" bir adam (s. 59), 1970'li yıllarda Milli Selamet Partisi'nin siyasal yaşamda önemli bir ağırlığı olmaya başlaması ve MSP'nin üst kadrolarının çoğunlukla yüksek-öğrenim görmüş kişilerden oluşması bu tabloyu bir ölçüde değiştirmiştir. Ayrıca, 1960'lı yıllardan itibaren toplumdaki ilerici-gerici tanımlamalarının sağ-sol ekseni etrafında yeniden şekillenmesi din ile gericilik ara-

* Boğaziçi Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi

sında kurulmuş olan bağlantıları zayıflatmıştır. Son yıllarda Türk düşünce yaşamında önemli bir yeri olmaya başlayan Müslüman aydınlar olgusu ise, Müslüman kesime artık eski gözlüklerle bakılamayacağının bir göstergesidir.

Ali Bulaç ve İsmet Özel'in bu iki kitabı, dünya görüşleri ve ideolojik yaklaşımları ne olursa olsun, genelinde Türk aydınlarını Tanzimat'tan bu yana düşündüren sorunsalları içermekte. Her iki kitap da arı bir dil ve akılcı bir üslüpla yazılmış. Türkiye'deki Müslüman düşünürler arasında güçlü bir yeri olan bu iki yazarın böylece daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmaları kolaylaşmakta. Ayrıca, günümüz Müslüman aydınlarının öz Türkçe kullanımına karşı çıkmadıklarını ve bu sorunu geride bıraktıklarını görmek sevindirici. En azından, toplumsal sorunlara farklı açılardan bakan aydınların, ortak bir dil kullanmaları sonucu, tartışma ortamı yaratılmasına olanak tanıyabilir.

II

Gerek Ali Bulaç'ın gerek İsmet Özel'in yapıtlarındaki sorunsal, Türk toplumunun Batılılaşması ve bunun sonucunda İslâm toplumunun parçalanması. Batılılaşma sorunu, Osmanlı Devleti'nin çöküş yıllarıyla birlikte gündeme gelmiş ve Tanzimat sonrası düşün hayatını şekillendiren en önemli konu olmuştur. Bu sorun, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında iki ayrı düşünce akımını ortaya çıkarmıştır. "Garpçılık" ve "İslâmcılık" diye nitelendirilen bu iki akım, Osmanlı toplumunun giderek Batılılaşması olgusuna farklı tepkiler göstermiş, ancak her ikisi de Batılılaşmayı kaçınılmaz bir veri olarak kabullenmiştir. Genelinde, her iki akımın öncüleri Batı teknolojisinin Osmanlı toplumuna aktarılması konusunda görüş birliği içindedirler. Osmanlı çağdaşlaşmak ve Batı karşısında yeniden güç kazanmak zorundadır. Bu ise çağdaş teknolojiden yararlanmakla mümkün olabilir. Ancak "Garpçılar", teknoloji ve medeniyetin birarada düşünülmesi gerektiği varsayımından hareketle Batı medeniyetinin tümüyle kabul edilmesini önerirlerken, "İslâmcılar" salt Batı teknolojisinin alınmasını ve Batı'ya göre daha üstün olan İslâm medeniyetinin korunmasını savunmuşlardır. Örneğin, Mehmet Akif, Said Halim Paşa, Şeyhülislam Mustafa Sabri gibi İslâmcı düşünürler Tanzimat'tan itibaren Osmanlı'nın izlediği Batılılaşma politikalarının "mukallitlik" ten öteye gidemediğini ve devletin çöküşünü hızlandırdığını öne sürmüşlerdir.[1]

1 Bkz.: Tarık Zafer Tunaya, **İslâmcılık Cereyanı** (İstanbul 1962); Said Halim Paşa "**Mukallitliklerimiz**" ve "Meşrutiyet." M. Ertuğrul Düzdağ (Ed.), **Buhranlarımız** (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser) içinde; Şeyhülislam Mustafa Sabri, **Dini Müceddidler** (İstanbul, 1977).

Cumhuriyet'le birlikte bu sorun uzun yıllar gündem dışı kalmıştır. Cumhuriyet'in egemen paradigması Batılılaşmadır. Bu paradigmaya karşı çıkan gruplar ise ya tarikatlar etrafında şekillenmiş muhalefet —ki 1930'lardan sonra etkinliğini yitirmiş ve ancak çok partili yaşama geçişle birlikte partiler kanalıyla hükümet politikalarını etkileme yolunu seçmiştir— ya da **Sebilürreşad** vb. yayın organlarında tek-parti döneminin laiklik uygulamalarını eleştiren yazarlardan oluşmuştur. Batılılaşma sorununun kamuoyunda yeniden tartışılmaya başlanması 1960 sonrası sol kesimin "Batı emperyalizmi" tezlerine dikkat çekmesi ve 1970'li yıllarda MSP'nin "Milli Görüş" felsefesi ile gündeme gelmiştir.

MSP ideolojisine göre, Batılılaşma Türk toplumunun gereksinimleri açısından ters bir çizgi izlemiştir. Türk toplumu Batı ülkelerini dahi bunalımlara sürükleyen Batı'nın çarpık değerlerini ve maddeciliğe dayalı medeniyetini benimsemiş, öte taraftan Batı'nın asıl gücünü oluşturan sanayileşmede geri kalmıştır. Osmanlı devletinin çöküş nedenleri, Batılılaşma furyası sonucu manevî değerlerin terkedilmesinde aranmalıdır. Gerek sanayileşme gerekse kültürel alanda ilerleme taklitçiliğe değil, yaratıcılığa dayalıdır. Yaratıcı olabilmenin ön koşulu ise bir milletin kendi tarihine, geleneklerine ve inanç sistemine sahip çıkmasına bağlıdır. MSP'ye göre "Yeniden Büyük Türkiye"nin inşası, ancak bu gerçeği görmek ve Osmanlı İmparatorluğu gibi güçlü bir devlet yaratmış olan İslâmiyet'e geri dönmekle mümkündür.[2]

III

Ali Bulaç, **İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları** adlı yapıtında, Müslüman aydınlarca 19. yüzyıldan bu yana tartışılan Batılılaşma sorununa "İçeriden" gözlüklerle bakarak bu tartışmanın bir özeleştirisini sunmaktadır. Bulaç'a göre, Batılılaşma karşısında ya toplumun İslâmi esaslara göre yeniden düzenlenmesi ya da İslâm'dan tümüyle vazgeçilmesi seçenekleri arasında bir tercih yapamayan Müslüman düşünürler, İslâm'ı yeniden yorumlayarak çağdaş dünyayla bağdaştırma yolunu seçtiler. 19. yüzyılda filizlenen bu tür modernist akımların günümüz İslâm düşüncesine bıraktığı miras ise, İslâm'ı Batı'dan alınan kavramlarla tanımlamak ve Batı gelişiminin belirli evrelerinde geçerli olan düşünce sistemlerine benzetmek olmuştur. Bulaç, 19. yüzyılda liberalizm egemen düşünce olduğu için bir "İslâm liberalizmi" akımı ortaya çıktığına, sonraları sosyalist düşünceler geliştikçe "İslâm sosyalizmi" olgusuyla karşılaştığımıza değinir.

2 Bkz.: Necmettin Erbakan, **Milli Görüş** (İstanbul, 1975).

Bulaç'a göre, İslâm'a Batılı kavramlar ve düşünce kalıplarıyla bakmak, Türkiye özelinde çeşitli tezlerin gelişmesine yol açmıştır. Anadolu coğrafyasının özel konumundan hareketle "Doğu-Batı Sentezi" geliştirmeyi amaçlayan ve özünde ulusalcılığa kayan akım; İslâm'ı ırkçılıkla birleştiren, "Türk-İslâm sentezi"; İslâm'ın çağdaş bilime ters düşmediğini savunan ve Batı biliminin kökenlerini ya Kur'an'da ya da İslâm medeniyetinde arayan yaklaşımlar; MSP gibi, Batı'nın maddî kalkınmasını ve sanayileşmeyi politik hedefleri arasına alan partiler; Osmanlı devletinin örnek bir İslâm toplumu olduğu düşüncesinden hareket eden "Osmanlıcı" akım; ve Batı demokrasisi bağlamında siyasal faaliyet ve kurumsallaşmayı yeğleyen siyasal hareketler Bulaç'ın saydığı örnekler arasında.

Bulaç, günümüzde Türk toplumundaki kültür ikiliği ve çelişkili tutumların kaynağını "biri Batıya karşı İslâm adına radikal, öbürü tersine İslâm'a karşı Batı adına radikal" (s. 88) iki ayrı aydın grubunun varlığında görmektedir. Türkiye'de 1960 sonrası İslâm düşüncesindeki en önemli sorunun, düşünce ve inancı Batılı ögelerden arındırarak Kur'an ve Sünnet'e dayandırmak olduğu görüşündedir. Bu dönüşümü gerçekleştirecek olanlar ise, "peygamberlerin mirasçıları" olan (s. 93) ve topluma öncülük etmesi gereken aydınlardır. Müslüman aydının sorumluluğu, bu peygamberimsi rolü benimsemek, kendi toplumunun tarihi, kültür kaynakları, inanç sistemi, değer yargıları ve insanına sahip çıkarak halkına yol göstermektir. Bulaç'a göre, Müslüman aydının İslâm toplumu içindeki konumu ne ise, İslâm ümmetinin de tüm insanlık karşısındaki konumu aynıdır. İslâm ümmeti, insanlığın aydın kesimidir. Bulaç'ın deyişiyle "doğruyu ve hakkı içeren", dünyayı aydınlatacak olan "bilgin toplum" dur (s. 110). Bu nedenle, İslâm toplumunun aydını "toplumun yöneticisi" sıfatıyla sürekli bir "eylem içinde olmak", "İslâm'ın dünya görüşünü özümleyerek topluma aktarmak' (s. 111) zorundadır.

Bulaç, Batılılaşma süreci sonucunda Türk aydınlarının bu gerçeği göremediklerine, içinde yaşadıkları toplumun tarihine, kültürüne ve insanına yabancılaştıklarına, bu nedenle de iki yüz yıldır Türk toplumunda bilgi üretiminin gerçekleşemediğine değinir. Batılı bilimlerin taklidine dayanan Türk bilim dünyasında, ancak "iyi yabancı dil bilen başarılı çevirmenler" (s. 102) vardır. Bulaç'a göre, bilim alanında Türk toplumunun içinde bulunduğu bu çıkmazın tek sorumluları ise Batılı aydınlar değildir. Geleneksel İslâmî bilimleri aktaran Müslüman "alimler" de tarihi sorgulamadan olduğu gibi kabul edip, belli dönem ve koşullarda yazılmış İslâmî eserleri zaman ve mekandan soyutlayarak gerçek saymışlar, böylece İslâm düşüncesinin belli kalıplar içinde sıkışıp kalması-

na neden olmuşlardır. Sonuçta, hem Batılı hem de Müslüman aydınlar yaratıcı olamamış, "nakilci" olmakla yetinmişlerdir.

Bulaç, çağdaş Batı bilim ve tekniğinin kökenlerinde "ateizm, hümanizm, emperyalizm ve modernizm" olarak sınıflandırdığı düşünce sistemleri ve tarihsel süreçlerin yattığını belirtir. Bulaç, bu kavramları insanın tanrıyla olan ilişkileri çerçevesinde tanımlamaktadır. Ateizm tanrıtanımazlık ise, hümanizm ve emperyalizm de tanrıyı inkâr etmenin değişik yollarıdır. Hümanizm, tanrı karşısında insan iradesini yüceltir. Öte yandan emperyalizm, insanlara tanrının hükmettiği düşüncesini reddedip insanın insana hükmetmesini öngören, insanın "ilahlığa" kalkışıp "Allah'a karşı savaş açma" (s. 189-190) çabasıdır. Modernizm ise, Batı'nın Üçüncü Dünya ülkelerinde sömürü düzenini sürdürmek için ortaya attığı ve bu ülkelerin aydınlarına kabul ettirdiği bir slogandır. Oysa, Batılı olmayan toplumların sorunu çağdaşlaşma değildir. Bu toplumların asıl sorunu, kişiliklerini, kültürlerini, dünya görüşlerini kaybetmeleri ve sorunlarının ne olduğunu Batı'dan öğrenmeye kalkışmalarıdır. Sonuçta Bulaç, gerek 19. gerekse 20. yüzyılda Türk toplumundaki sorunsalın aynı olduğuna değinir. Bulaç'a göre, "bizim değişmeyen tek sorunumuz, kendi dünya görüşümüz olan İslâmiyet ekseni üzerinde kişiliğimizi ve kültürümüzü yeniden bulup kazanmadır" (s. 167).

IV

İsmet Özel, **Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma** adlı yapıtında Ali Bulaç'ın da değindiği Müslüman kesimin sorumluluğu konusunu öncelikle ele alıyor. Kitabın birinci baskısının önsözünde, "genel okuyucuya seslenmeyi değil, mücadeleyi yürütmekle kendini görevli sayanlara —deyim yerinde olursa öncülere— seslenmeyi" (s. 15) amaçladığına değiniyor. İslâm'da teori ve pratiğin birbirinden ayrılamayacağını, İslâm'ın dünya olaylarına karşı edilgin bir tavrı yadsıdığını belirttikten sonra, bu öncü grubun inançları doğrultusunda siyasal görev yüklenmesi gerektiğine işaret ediyor. Mü'minler topluluğunun bu siyasal mücadelesi, Özel'e göre "rüyaya talip olmayı" (s. 36) içeriyor. Bu rüyanın ne olduğu her ne kadar açık seçik anlatılmamışsa da mevcut toplumsal düzenin İslâmi temeller üzerinde yeniden şekillenmesi olarak yorumlanabilir.

İsmet Özel'in bu yapıtındaki asıl sorunsal çağdaş insanın medeniyet ile teknoloji karşısındaki konumu ve içinde yaşadığı dünyaya yabancılaştığı iddiaları. Kendisinin de belirttiği gibi, bu sorunlar Doğu toplumlarından çok Batı'nın ileri sanayi toplumlarında tartışılmaktadır. An-

cak Özel, bu meselelerin Müslümanları da yakından ilgilendirdiğini, Batı'nın tarihsel gelişim sürecinde oraya çıkmış olan bu sorunların Batılılarca çözümlenemeyeceğini savunmaktadır. Yeni bir yaşam biçimi önermek ve bu yeni düzen içinde sözü edilen sorunlara çözüm aramak Müslümanlara verilmiş bir "imtiyazdır" (s. 14). Özel'e göre, "bütün doğrular Kur'an-ı Kerim'dedir ve Kur'an dışında 'doğru' yoktur" (s. 9). Bu doğruları görebilmek, "Allah'ın Kitabı ve Peygamberin Sünneti" (s. 14) önderliğinde çağdaş toplumlara yol göstermek olanağı Müslümanlarındır.

Özel'in değerlendirmesine göre, çağdaş toplumların bunalımları değişik tür bir putperestlik olgusuna dayanmaktadır. Aya, güneşe vb. putlara tapan ilkel insan yerine piyasaya, makinelere, örgütlere, teorilere ve devlet adamlarına tapan modern insan tipini görmekteyiz. Bu tanrıtanımazlık özellikle piyasanın işleyişinde gözlemlenebilir. "Emtiaya tanınan kutsallık, markaya atfedilen kuvvet, reklamın dua yerini tutması" (s. 37-38), piyasaya "kulluk" eden çağdaş insanın içdünyasını sınırlamıştır. Çağdaş toplumlarda herşey alım-satıma tâbidir ve "her yer piyasadır" (s. 38). Bu iktisadi yapıyla bağlantılı olarak teknolojinin gücü "makinayı tanrılar arasına... katmıştır" (s. 38).

Özel, piyasa ve teknolojinin egemen olduğu bu dünyanın "insanın insana kulluğuna" (s. 40) dayandığını belirtir. Ortaçağda kilise ve aristokrasi işbirliği bu amacı sağlarken, günümüzde kulluk kavramı laikleşmiş ve sermaye sınıfının hakimiyetine dönüşmüştür. Özel'e göre, "biz bugün bir ortaçağ yaşıyoruz" (s. 41). Müslümanlar açısından bu ortaçağın özelliği ise, toplumun hızla yeni bir "cahiliye" dönemine geri dönüyor olmasıdır.

Ali Bulaç gibi İsmet Özel de, gerek tüm Asya-Afrika ülkelerinin gerekse Türk toplumunun asıl çıkmazını Batılılaşma çabasında görmektedir. Özel'e göre, Batı'ya karşı mücadele ise Batı'nın teknik üstünlüğü ve refahına özenmekle başarılı olamaz. Batı'nın sömürgeciliğini iktisadi alanda sınırladığımızda ya milliyetçi ya da sosyalist çözümlerin dışında bir seçenek yoktur. Oysa Batı ile olan savaşı bir medeniyet kavgası olarak nitelendirirsek birçok Müslüman için Batı'ya karşı yeni bir seçenek oluşturabilme düşüncesi doğmaktadır. Ancak Özel bu tür bir anlayışın da sakıncaları olduğuna değinir. İslâm devletlerinin parlak dönemleri bile İslâmi bir yaşam tarzını gereğiyle yansıtamamıştır. Ayrıca, İslâm toplumunun kurulmasına bir medeniyet tasarımı şeklinde bakmak yanlıştır. Medeniyet kavramı insanların kendi geliştirdikleri kurumları içerir ve kolayca bu kurumları put mertebesine çıkarma eğilimi taşır. Oysa İslâmi mücadele, insanın kendini Allah'a teslimini öngörür. Dolayısıyla Özel, adına İslâm medeniyeti dense bile medeniyet kurma ve geliştir-

me tasarımlarının tümüne karşıdır. Doğru olan yol Batı'nın tekniğini de medeniyetini de reddetmektir. Bu reddediş, medeniyet kavramının tümüyle dışlanmasını da içerir. Günümüzde Müslümanların çabası yeni bir İslâm medeniyeti yaratmak olmamalıdır. Nitekim, İslâmi ilkelerin geçerli olduğu "devr-i saadet", dört halife dönemi, ya da Osmanlı Devleti'nin ilk iki yüz yılı "medeni zamanlar değildir" (s. 102). Müslümanlığa gerçekten inananların bugünkü görevi medeniyet —hülyalarına kapılmak yerine siyasal mücadele sonucu "Kur'an ve Sünnet'in yegane otorite kabul edildiği bir toplum" (s. 103) düzenini kurmaktır. Bu tür bir toplum iktisadi ve teknolojik açıdan Batı'dan geri olabilir, ancak Batı'nın iktisadi gelişimine ve teknolojisine gereksinimi de yoktur. İslâmi esaslara göre kurulmuş bir yaşam ergeç İslâm toplumlarına uygun teknoloji üretecektir.

Özetle Özel, teknik-medeniyet-bilim kavramlarının Batı'da dine karşı gelştiğini, bunun sonucunda bilim başta olmak üzere yeni putların oluştuğunu savunmaktadır. Bu putlara tapınan çağdaş insan ise kendi kendisine ve içinde yaşadığı topluma yabancılaştığından yakınmaktadır. Özel'e göre yabancılaşma kavramı da diğerleri gibi çağdaş insanın tanrıtanımazlığının bir uzantısıdır. Yabancılaşma kuramları insanın varlığını ve evrenin anlamını ancak insan kafasının kavrayabileceği varsayımına dayalıdır. Oysa yaşam ve evrenin anlamı Allah tarafından verilmiştir.

İnsan, doğrunun ne olduğunu kendi başına saptayamaz. Dolayısıyla yabancılaşma kavramı, "Allah tarafından belirlenmiş bir ben'i olduğunu" (s. 81) bilmeyenlerin "çarpık" ve "çaresiz" (s. 82) ruh hallerini yansıtır. Çaresizlik içindeki bu çağdaş insanın kurtuluşu insan beyninin sınırlı olduğunun bilincine varmak ve bu beynin yarattığı bilim, teknoloji ve medeniyet putlarına tapmaktan vazgeçmekle mümkündür. Bunu ise ancak İslâma dönmekle gerçekleştirebilir.

V

Ali Bulaç ve İsmet Özel gibi Müslüman aydınları gerek yüzyılın başındaki İslâmcı düşünürlerden gerekse tüm Cumhuriyet tarihi boyunca ortaya çıkmış olan çeşitli İslâmi akım ve partilerden ayıran önemli birkaç özelliğe değinmek istiyorum.

Birincisi, daha önceki İslâmi akımlardan farklı olarak, Bulaç ve Özel'in yapıtlarında, İslâm toplumlarının çağa ayak uydurması sorunu ortadan kalkmıştır. Teknolojik gelişme ve sanayileşmenin gerçekleştirilmesiyle yenlden güçlü bir İslâm medeniyeti yaratmak çabası tümüyle

reddedilmektedir. Türk toplumunun sorunları Batılılaşmanın ötesinde aranmakta, çağdaş bilim, teknik ve medeniyet de İslâmi bir düzenin oluşmasına engel olan faktörler arasında görülmektedir. Başka bir anlatımla, içinde yaşadığımız çağ ve alternatif toplumsal düzenlemelerin tümü yadsınmaktadır. Getirilen öneri, İslâm'ın ilk dönemlerinde egemen olan "altın çağa" geri dönüştür.

İkincisi, her iki yapıttaki dünya görüşünün zaman ve mekandan soyutlanmış olmasıdır. Diğer bir deyişle, ahistorik bir bakış açısıyla karşı karşıyayız. Dört Halife devrinden bu yana kurulmuş İslâm devletleri ve İslâm tarihi silinmekte, tarih ve geleneğin ötesinde bir yeniden doğuş gündeme getirilmektedir.

Üçüncüsü, Bulaç ve Özel'in temsil ettikleri akımın köktenci olmasıdır. Kurulu düzen tümüyle yadsınmakta, Müslüman aydınların önderliğinde radikal bir dönüşüm öngörülmektedir. Eyleme dönük bu radikalizm Kur'an ve Sünnet'in egemen olacağı yeni bir dünya kurulmasını amaçlamaktadır. Ancak ne Bulaç ne de Özel bu dönüşümün nasıl gerçekleşeceği, yeni kurulacak düzenin nasıl şekilleneceği, 20. yüzyılın son çeyreğinde toplumların çağdaş bilimden, teknolojiden ve sanayiden nasıl arındırılacağı konularında okuyucuyu aydınlatmamaktadırlar. Bilim ve teknolojinin Batı'da ne gibi farklılıklar gösterdiklerine ise hiç değinmemektedirler.

Teknolojik gelişme ve sanayileşmenin kaçınılmaz olduğu, teknoloji ve sanayi öncesi toplumsal yapılara geri dönmenin olası gözükmediği bir çağda, Bulaç ve Özel'in İslâm'ın ilk yıllarına dönüş çağrısı anakronik bir bakış açısını gündeme getirmektedir. Bu nedenle de, önerdikleri toplumsal model ütopiktir. Tüm ütopyalar gibi, her zaman her yerde geçerli olacağı varsayılan, tarihten soyutlanmış, gerçeği yok kabul eden bir öneridir.

Bu öneri, İslâm düşünürleri arasında yeni değildir. Arap, İranlı, Pakistanlı birçok Müslüman düşünür benzer görüşleri ileri sürmüşlerdir.[3] İslâmi ilkelere dayalı bir düzen fikri Ortadoğu'da değişik dinsel akımları ortaya çıkarmış, hatta İran örneğinde gördüğümüz gibi bir İslâm devleti

3 Örneğin, Pakistanlı düşünür Abu'l-A'la Mevdudi, hemen hemen aynı görüşleri ileri sürmektedir. Bkz: Charles J. Adams, "The Ideology of Mawlana Mawdudi," Donald E. Smith (Ed.), **South Asian Politics and Religion** (Princeton, 1966) içinde, s. 271-397. Mısırlı düşünür Seyid Kutub ve İranlı düşünür Ali Şeriati de bu örnekler arasında sayılabilir. Bkz: Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival," John L. Esposito (Ed.), **Voices of Resurgent Islam** (Oxford, 1983) içinde, s. 67-98; ve Abdulaziz Sachedina, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution," **a.g.e.**, s. 191-214.

kurulmasına yol açmıştır. Ancak, şunu da belirtmek gerekir ki bu tür **fundamentalist** akımlar İslâm'a özgü değildir. Ortaçağdan bu yana, özellikle Judeo-Hıristiyan geleneği içinde, bin yıllık bir aradan sonra Mesih'in dirileceğine ve yeni bir tanrısal düzenin kurulacağına inanan birçok milener hareket vardır.[4] Günümüzde, Türkiye'de de faaliyet gösteren Yehova Şahitleri'ni, ya da çeşitli **Adventist** grupları örnekler arasında sayabiliriz. E.J. Hobsbawm'a göre, bu tür milener akımlar varolan dünyayı tümüyle reddetmekte ve dinsel topluluğun ilk dönemlerine geri dönmeyi içeren yeni bir dünya özlemi ile hareket etmektedirler. Ancak bu radikal dönüşümün nasıl gerçekleşeceği konusunda kesin bir fikirleri yoktur. Bu nedenlerle Hobsbawm, milener akımların ütopist olduğuna değinir.[5] Yonina Talmon'a göre ise milener akımların en önemli özelliği zaman kavramına ilişkin tavırlarıdır. Bugünü reddederken çoğu kez geçmişi de reddetmekte, tarih-ötesi bir zaman anlayışıyla yeni bir tarih yaratma istemini birleştirmektedirler. Bu bileşime göre, mitolojik bir altın çağın yeniden gündeme gelmesi tarihin sonu olacaktır.[6]

Bu açılardan bakıldığında, Ali Bulaç ve İsmet Özel'in temsil ettikleri akım İslâm dünyası ve Judeo-Hıristiyan gelenekte çok eskilere gider.[7] Hızlı değişime tepki olarak, Tanrı egemenliği altında yeni bir dünya yaratmak düşüncesi farklı dinlerde ve kültürel ortamlarda benzer akımlar doğurmuştur.

4 Örnekler için bkz: Norman Cohn, **The Pursuit of the Millennium** (New Jersey, 1957); Yonina Talmon, "Pursuit of the Millennium: The Relation between Religious and Social Change, **"European Journal of Sociology,** III (1962), s. 125-148; ve E.J. Hobsbawm, **Primitive Rebels** (Manchester, 1959), IV, V, ve VI. bölümler.

5 Hobsbawm, **a.g.e.**, s. 57-65.

6 Talmon, **a.g.m.**, s. 126.

7 Hobsbawm, bu tür akımların sadece Judeo-Hıristiyan ya da Müslüman geleneklerle sınırlı olmadığını, Budizm ve Hinduizm içinde de benzer akımların ortaya çıktığını belirtmektedir. Bkz: Hobsbawm, **a.g.e.**, s. 57.

Kitap Değerlendirme

Cumhuriyet Türkiyesi'nde Dinî Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not

*İsmail Kara**

Genel olarak Cumhuriyet dönemi yayıncılığının, özel olarak da dinî yayıncılığın gelişimi konusunda fikir yürütebilmek, ardından bazı neticelere varmak bugünkü şartlarda zor bir konu olsa gerektir. Bibliyografik çalışmaların yetersizliği[1], tek tek veya belli alanlara ait kitaplarla il-

* Yazar, Dergâh Yayınları yayın müdürü

1 Cumhuriyet devri dinî yayınları konusunda — 1928'e kadar gelen Seyfettin Özege'nin o büyük eseri **Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu** dışta bırakılırsa — tek bir toplu bibliyografya çalışması yapılmıştır: Osman Öztürk — Bekir Topaloğlu, **Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslâmi Eserler Bibliyografyası 1923-1973** (1975). Kitapların adlarına göre alfabetik olarak hazırlanan bibliyografyada 2.926 kitap yer almaktadır. Mushaf-ı şerifler, cüzler ve muhtelif süreler, enâm ve muhtelif dua kitapları, kitabın başında ayrıca verilmiştir. Bu çalışmanın dışında özellikle Kur'an tercümeleri ve hadis neşriyatı üzerine bazı makaleler yazılmış ve derlemeler yapılmıştır. Kur'an tercümeleri ve tefsirleri için bk. Muhammed Hamidullah — Macit Yaşaroğlu, **Kur'an-ı Kerim Tarihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyografyası** (1965), Halit Molla, "Kur'an tercümeleri", **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, VI** (1986). Türkçe Kur'an tercümeleri hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Ahmet Topaloğlu, **Muhammed b. Hamza— XV. yüzyıl başlarında yapılmış Kur'an tercümesi,** I, 6-11 (1976). Bu yazıyı tamamladıktan sonra İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), dünya dillerinde basılmış Kur'an tercümelerini veren bir bibliyografya yayımladı: **World bibliography of translations of the meanings of the Holy**

→

gili tanıtma-değerlendirme yazılarının çok az oluşu ve nihayet kütüphanelerin hâlâ itimat telkin etmeyen bir tür kitap deposu konumundan kurtulamayışları zorlukların başında gelmektedir. Bu yüzden yazının muhtevasını birkaç nokta, bir iki döküm belirleyecektir.

1. Siyasî ve kültürel hayat itibariyle bir geçiş dönemi intibaını veren Cumhuriyet idaresinin 1920-1924 yılları dışta tutulursa —bilindiği gibi halifeliğin kaldırılması, Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin lağvı, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun çıkarılması gibi dinî hayatla yakından ilgili düzenlemelerin hepsi 1924'te yapılmıştır— 1950 yılına kadar bir vakıa olarak dinî yayıncılıktan bahsetmek mümkün değildir. 1924-1950 arasında kayda değer dinî kitapların sayısı çok azdır. 1943 yılında bile Dahiliye Vekâleti Matbuat Umum Müdürlüğü'nün bir yazısında yer alan şu ifadeler bu azlığın önemli sebeplerinden birini açıklar mahiyettedir: "Bizler ne şekil ve ne surette olursa olsun memleket dahilinde dinî neşriyat yapılarak dinî bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dinî bir zihniyet fideliği vücuda getirilmesine taraftar değiliz."[2]

Aşağıda bu dönemin kayda değer kitap ve serileri tarih sırasına göre tanıtılacaktır. Görüleceği gibi biri hariç (**Büyük İslâm İlmihali**/Ömer Nasuhi Bilmen) —ki o da 1947-1949 yıllarında basılmıştır— bu kitapların hepsi "resmi" yayındır (Diyanet İşleri Reisliği, Evkaf Umum Müdürlüğü, Maarif Vekâleti, Hukuk Fakültesi). Dinî yayınlardaki bu resmilik, üzerinde durulması gereken bir konudur. Bunlardan ikisinin (Elmalılı tefsiri, Tecrid-i sarih tercüme ve şerhi) hazırlanması bizzat TBMM tarafından istenmiştir. İslâmın iki temel kaynağı (Kur'an, Sünnet) üzerine yapılması istenen bu iki çalışmadan elde edilecek faydalar arasında ilk zamanlar "İslâm dinini hurafe ve bâtıl inanışlardan arındırmak" önemli bir yer tutar gibi gözükmektedir. Fakat 10 Nisan 1928'de anayasadan "devletin dini din-i İslâm'dır" ibaresinin çıkarılmasından kısa bir zaman sonra Haziran 1928'de Dârulfunûn İlahiyat Fakültesi'nde Fuat Köprülü'nün başkanlığında gerçekleştirilen (buna tezgâhlanan da diyebiliriz) "Dini Islah Beyannamesi", başka faydaların da düşünüldüğünün işaretlerini vermiş-

Qur'an — Printed arunslations 1515-1980 (İst. 1986). Bu çalışmanın 447-522. sayfalarında Türkçe Kur'an meal ve tefsirleri kısaca tanıtılmıştır.
Hadis kitapları için bk. Mücteba Uğur, "Cumhuriyet devri hadis neşriyatı ve hadis öğrenimi", Ankara **İlahiyat Fakültesi 50. Yıl Dergisi** (1973), İsmail Lütfi Çakan, "1876-1976 arası Türkiye'de hadis çalışmaları bibliyografyası (kitaplar)", **İslâm Medeniyeti Mecmuası,** IV/3 (1980), aynı yazar, **Hadis Edebiyatı,** s. 254-262 (1985), İsmail Kara, "Hadis" ve "Hadis-i erbaîn", **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi,** IV (1981).

2 Yazının altında Vedat Nedim Tör'ün imzası var. Bk. Ali Fuat Başgil, **Din ve Laiklik,** s. 6, dipnot: 3 (6. bs. 1985), Eşref Edib, **Kara Kitap,** (1977), s. 13.

tir.[3] Akif'in bu faydalara alet olmamak için kendisine yine Meclis'ce verilen Kur'an tercümesi çalışmasını bir esrar perdesine gömdüğü de bilinen bir husustur.

2. Bu dönemde yazılan dinî muhtevalı eserlerde din, İslâm dini genel olarak akılcı bir bakış açısıyla ele alınmış, en azından böyle bir yaklaşım tarzına çok önem atfedilmiştir. Aslında bu tavır Cumhuriyetle başlamış değildir; Batılılaşma hareketlerinden itibaren, özellikle de II. Meşrutiyet'ten sonra hemen bütün fikir cereyanlarında dinin bizzat kendisi ve asıl konularından çok sosyal faydaları, insana ve topluma kazandıracakları sözkonusu edilmiş, diğerleri bir bakıma atlanmıştır. Çoğu uydurma olan akılla ilgili haberlere (mevzu hadis) sıkıca sarılma, bu dönemlerin özelliklerinden biri olarak göze çarpıyor.

Fakat Cumhuriyet devrinde bu bakış açısının hakimiyeti daha açıktır. Artık gayrimeşru sayılan bir inanış ve yaşama tarzını savunabilmek ve bir bakıma meşrulaştırabilmek için böyle bir yaklaşımdan fazlasıyla medet umulmuştur. Ahmet Hamdi Akseki'nin **İslâm tabii ve umumi bir dindir** (1944) adlı kitabı, ismi de dahil olmak üzere bu bakımdan bir örnek olarak bize önemli malzemeler sağlayacak niteliktedir. Said Nursi'nin kitapları bu açıdan daha ilginç ipuçları taşır.

3. 1947 CHP Kurultayı laiklik, din eğitimi vb. konularda bir dönemin kapandığının işaretlerini verdi: Başbakanlık önde gelen İslâmcılardan "molla" Şemseddin Günaltay'a teslim edildi. 1949'da ilkokulların 4 ve 5.

3 İbadet dilinin Türkçeleştirilmesi, namazda okunan Kur'an sûrelerinin Türkçelerinin okunması, ibadetlerin müzik eşliğinde yapılması, ibadet sırasında oturulması için câmilere sıraların konması... gibi maddeler ihtiva eden bu beyannamenin altında Köprülüzâde Fuad, İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), İzmirli İsmail Hakkı, Halil Halit, Halil Nimetullah (Öztürk), Mehmet Ali Ayni, Şerafeddin (Yaltkaya), Arapgirli Hüseyin Avni, Hilmi Ömer, Yusuf Ziya (Yörükan)'nın imzaları bulunmaktadır. Babanzâde Ahmet Naim'le Ferit Kam'ın bu beyannameyi imzalamaya yanaşmadıkları da söylenenler arasında. Beyannamede imzası bulunan kişilerden bir kısmının böyle bir çalışmadan haberdar olmadıkları, Köprülü'nün bu kişileri bir emrivaki ile karşı-karşıya bıraktığı, kendileri daha görmeden basına verildiği... daha sonraları heyette gösterilen Yusuf Ziya Yörükan tarafından açıklanmış, Fuat Köprülü başta olmak üzere o sırada hayatta olan kişiler bu durum karşısında herhangi bir açıklama yapmamışlardır. Bk. **İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası**, II/73 (1947)'de Yörükan'la yapılan konuşma. Beyanname'nin metni için bk. Osman Ergin, **Türk Maarif Tarihi**, V, 1958-60 (1977).

Yıllar sonra Beyanname'nin tatsız-tuzsuz bir değerlendirmesi ve buna tutulan yersiz bir alkış için şu yazılara da bakılmalı: Salih Ural, "1928 'Dini Islah Beyannamesi' ve Kemalizmin laiklik anlayışı üzerine tartışma-değerlendirme", **Saçak**, sayı: 33/4, s. 17-35 (Mayıs 1984), Melih Cevdet Anday, "Çözümlenememiş bir olay", **Cumhuriyet** gazetesi, 18.5.1984.

sınıflarına İhtiyari din dersleri kondu (din dersi kitapları ilerde sözkonusu edilecektir). Yine 1949'da Ankara Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi açıldı. 1950'de 1925'ten beri kapalı olan türbelerden 19'u ziyarete açıldı. Bütün bunlar 1950 seçimleri arifesinde CHP hükümetlerince yapıldı.

1950 seçimlerini DP'nin kazanmasıyla dinî hayatta başlamış olan "resmi rahatlatma" teşebbüsleri daha da arttı. Ezan Arapça okundu, 1951'de İmam Hatip Okulları, 1959'da Yüksek İslâm Enstitüleri açılmaya başladı...

Bugünden geriye doğru bakıldığında 1950 seçimleri öncesinde CHP'nin ve seçimler sonrasında DP'nin "resmi islâmizasyon" politikalarında fikrî bir temelin olmadığını, siyasî endişelerden yola çıkıldığını, hatta bu konuda artık önü alınamayan bir gidişin resmen kontrol altına alınması gerektiği düşüncesinin hâkim olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Başbakan Hasan Saka'nın Meclis konuşmasında şu cümle var: "Efendiler! Mekteplere din derslerini kabul etmezsek gelecek intihabda (seçimde) partimizi bir rey bile alamıyacaktır".[4]

Bu resmî yönlendirme ve kontrol altına alma teşebbüslerinin netice vermediğini söylemek yanlış olur. Bununla beraber Türkiye'de 1965'ten bu yana dinî yayınlarda hem nicelik hem de nitelik olarak bir büyüme, bir gelişme varsa, bunun İmam-Hatip Okullarıyla doğrudan bağlantılı olduğunu da söylemek gerekir. Telif-tercüme dinî muhtevalı kitapların bütününe yakın kısmının İmam-Hatip kaynaklı kişilerce yapılmış olması bu konuda bir fikir verebilir.

Kanaatımca 1965'ten sonra gelişen dinî yayıncılığın hem yönünde ve tercihlerinde hem de temayüllerinde —buna nitelikleri de katabiliriz— bir oturmuşluk ve bir belirginlik henüz gerçekleşmemiştir. O yüzden bu dönemi değerlendirmek için zamanın erken olduğunu sanıyorum. Bu sebeple yazıda 1928-1950 yılları arasında yayımlanan bellibaşlı eserleri ve bir iki seriyi tanıtmayı daha uygun buldum.

4. Üzerinde durulması gereken bir diğer konu şudur: Son yıllara kadar dinî yayınlarda tercüme kitaplar her zaman ağırlıkta olmuştur. Ki-

4 1949'da açılan İlahiyat Fakültesi'nin bünyesinde İslâmiyet her bakımdan uzun müddet mümkün mertebe geriye itilmiş bir unsur olarak yer almış, merhum Prof. M. Tayyib Okiç'in Fakülte'ye gelişinden sonra bu durum ancak kısmen düzelmeye yüz tutmuştur.
Aynı şekilde özellikle 27 Mayıs'tan sonra sık sık gündeme getirilen İmam-Hatip Okulları'nın azaltılması, orta kısımlarının kapatılması, sıkı bir denetime tâbi tutulmaları, mezunlarının üniversiteye girişlerinin engellenmesi (yıllarca bu okullardan mezun olanlar İlahiyat Fakültesi'ne bile girememiştir) gibi projelerin satır aralarında bu düşünceyi görmek mümkündür.

tapları tercüme edilen yazarlar arasında Müslüman Kardeşler'e mensup Mısırlı ve Suriyeli kişiler, Nedvetu'l-Ulema ve Cemaat-ı İslâmî ekollerine bağlı Hindistanlı ve Pakistanlı müellifler ve Avrupa'da yetişen Müslüman düşünürler çoğunluktadır. Telif kitapların bir kısmı da bu tercümelerden yola çıkılarak hazırlanmıştır. Dinî hayatı, kültürü ve kurumları uzun sayılabilecek bir dönem kesintiye uğramış bir ülkede bu durum tabii karşılanabilir.

Fakat Cumhuriyet öncesi Türkiye'sinde var olan önemli bir birikimin bu dönemde gözardı edilmesi tabiî gibi gözükmemektedir. İslâm felsefesi, kelâm, tasavvuf, felsefe, fıkıh, fıkıh usûlü, İslâm tarihi, İslâmın çağdaş meseleleri, devlet, medeniyet... alanlarında İzmirli İsmail Hakkı, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, Ferit Kam, Mehmet Ali Ayni, İsmail Fenni Ertuğrul, Seyyid Bey, Mehmet Zihni Efendi, Mahmud Esad Seydişehrî vb. yazarların bugün bile bir değer ifade eden ve tercüme edilenlerden daha kaliteli olan eserlerine ve düşüncelerine ilgi duyulmaması ve bunların bıraktıkları yerden devam edilmemesi dikkate değer olmalıdır.

Harf inkılâbının getirdiği kopukluk ile yukarda adları verilen kişilerden bir kısmının Cumhuriyet idaresine sempati beslemeleri ve bu dönemin birçok faaliyetine katılmaları neticesinde güvenilirliklerini bir ölçüde kaybetmelerinin bunlara karşı gösterilen ilgisizliğin iki önemli sebebini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca kitapları tercüme edilen kişilerin, İslâm dünyasında etkin kuruluşlara mensup oluşları ve devrimci niteliklerinin cazibesini de hesaba katmak gerekmektedir.

*

Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin (1920-1924) ilgasıyla kurulan, bazı görevler yanında halkı dinî konularda aydınlatmakla da yükümlü olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Türkiye'deki dinî hayat ve konumuz olan dinî yayıncılıktaki yerini araştırmak ve tesbit etmek bizi bazı sonuçlara götürecektir.

Yalnız Diyanet İşleri Başkanlığı'na geçmeden önce 12 Kasım 1922' de Şeriye ve Evkaf Vekâleti bünyesinde ve Abdulaziz Çaviş'in (1876-1939. Aslen Mısırlıdır) başkanlığında kurulan Tetkikat ve Telifat-ı İslâmiye Heyeti'nden bahsetmek yerinde olur. 16 aylık bir ömrü olan bu kuruluşun 10 maddelik talimatnamesinin ilk maddesi vazifelerine ayrılmış:

> *Madde 1. Büyük Millet Meclisi Hükümeti Umûr-ı Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nde teşkil edilen Tetkikat ve Telifat-ı İslâmiye Heyeti'nin vezâif-i esasiyesi bervech-i âtidir:*

a) Esasan ve meâli-i İslâmiyeye ait âsar neşri,

b) Hikmet-i İslâmiyenin garp nazariyat-ı ilmiye ve felsefeleriyle mukayesesi,

c) İslâm tarih-i medeniyeti ile ictimaiyatına ait âsar tahriri,

d) Akvâm-ı İslâmiyenin itikadî, ilmî, ictimaî, ihsaî, iktisadî hayatlarına ait şuûna, terbiye-i İslâmiyeye ait âsar tahriri,

e) Şark ve garbda telif olunan İslâma ait âsar-ı mühimmeden lüzum görülenlerin tercümesi.[5]

Vazifeleri, yetkileri ve çalışma alanları itibariyle "muhkem" bir kuruluş intibaını veren Heyet'te çalışan kişiler de İslâmcılık cereyanı içinde yer almış ve İslâm kültürüne vakıf kişilerdir. Bu heyet, benim görebildiğim ve tesbit edebildiğim kitaplarda verilen seri numaralarına göre 10 kitap yayımladı. Seyfeddin Özege kataloğunu da baştan aşağı taramama rağmen bu kitaplardan ikisinin künyesini tesbit edemedim. Heyetin yayımladığı kitaplar şunlar:

1. M. Şemseddin (Günaltay), **İslâm tarihi,** 1. kitap, 1338/1922, resimli, 416 s.
2. İzmirli İsmail Hakkı, **el-Cevabu's-sedîd fî beyan-ı dini't-tevhid** (Anglikan Kilisesi'ne cevap), 1339/1923, 282 s.
3. İzmirli İsmail Hakkı, **Yen-i ilm-i kelâm,** 1. kitap, 1339/1923, 312 s. (Bu eserin 2. kitabı Darulfünûn İlahiyat Fakültesi yayınları arasında çıktı, 1340/1924, 240 s.).
4. Abdülaziz Çaviş, trc. Mehmet Akif (Ersoy), **İçkinin hayat-ı beşerde açdığı rahneler,** 1339/1923, 68 s.
5. M. Şemseddin (Günaltay), **Felsefe-i ûla- İsbât-ı vacib ve ruh nazariyeleri,** 1339/1923, 552 s.
6. (Tesbit edilemedi),
7. Emile Boirac, trc. Ferid (Kam), **Mebâdi-i felsefeden İlm-i ahlâk,** 1339/1923, 136 s. (Bu kitabın ikinci kısmı Sebilürreşad yayınları arasında çıktı: **İlm-i ma-ba'det't-tabîa,** 1341/1925, 132 s.)
8. (Tesbit edilemedi).
9. Abdulaziz Çaviş, trc. Mehmed Akif (Ersoy), **Anglikan Kilisesi'ne cevab,** 1339/1923, 290 s.
10. M. Şemseddin (Günaltay), **İslâm'da tarih ve müverrihler,** 1339/1923, 464 s.

5 Talimatnamenin tam metni için bk. Reşat Özalp, **Milli Eğitimle ilgili mevzuat 1857-1923,** s. 754-55 (1982).

3 Mart 1340/1924 tarih ve 429 numaralı, Şeriye ve Evkaf Vekâleti'ni ilga ederek Diyanet İşleri Reisliği'ni tesis eden kanunun ilk maddesi şöyle: şöyle:

> *Madde 1. Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelât-ı nâsa dair ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği Hükümet'e ait olup, din-i mübin-i İslâmın bundan mâda itikadât ve ibadâta dair bütün ahkâm ve mesalihinin tedviri ve müessesât-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyet'in makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir.*

1950'ye (5634 nolu kanuna) kadar anahatlarıyla yürürlükte kalan bu kanunla Reisliğe, görüldüğü gibi yalnızca bir "tedvir" görevi verilmiş, yine 1950 yılına kadar yayın işlerine bakacak bir müdürlük kurulması yoluna gidilmemiş, Zat İşleri Müdürlüğü bu türden işlere de bakmıştır.

1950 yılına kadar Diyanet'ce 26 yılda basılan ve parasız dağıtılan kitaplar yalnızca 30 tanedir ve toplam baskı adetleri 352.000'i bulmaktadır. **Hak dini Kur'an dili**/Elmalılı (9 C. x 5.000 = 45.000) ile **Tecrid-i sarih tercüme ve şerhi**/Ahmet Naim — Kâmil Miras (12 C. x 5.000 = 60.000) dışta bırakılırsa toplam baskı adedi 247.000'e düşmektedir. Bu iki hacimli eseri dışta tutmamızın sebebi, bunların hazırlanması isteğinin Meclis'ten gelmesidir. Geriye kalanlar içinde, **Ahlâk dersleri**/A. Hamdi Akseki (1925, 429 s.), **Askere din dersleri**/A. Hamdi Akseki (1925, 271 s.), **Allah'ın peygamberlerine hediye ettiği edebî risalet**/Abdurrahman Azzam'dan H. Hüsnü Erdem (1948, 301 s.) ve **Riyazu's-salihîn**'in 1. cildi/Nevevî'den H. Hüsnü Erdem — Kıvameddin Burslan (1949, 486 s.) gibi birkaç tanesi hariç kayda değer hemen hiçbir eser yoktur.

26 yıllık bu zor dönemde merhum A. Hamdi Akseki'nin bitmez tükenmez gayretlerinden, bir başka benzerine o dönemde rastlanmayan sabırlı çalışmalarından bahsetmek bir kadirşinaslık gereğidir. Akseki Diyanet'in kuruluşundan (1924) vefat tarihi olan 1951 yılına kadar önce Müşavere Heyeti Azası, ardından Reis Muavini (1939), nihayet Diyanet İşleri Reisi (1947) olarak bu kurumda görev yapmıştır. Ahmed Naim'i Tecrid-i sarih'in tercüme ve şerhine, Elmalılı'yı tefsir yazımına ikna eden büyük ölçüde o olduğu gibi bu eserlerin resmî makamlarca kontrolü ve basımı sırasında ortaya çıkan problem ve tedirginliklerde hem yöneticileri hem de yazarları, kelimenin her iki anlamıyla "idare" eden de odur. Bu yoğun ve sıkıntılı idarî ve fahrî görevlerin arasında, yine aynı dönemde halkın dinî kültür ihtiyaçlarına cevap veren 4'ü büyük (**İslâm dini, İslâm tabiî ve umumî bir dindir, Ahlâk dersleri, Askere din dersleri)**

ve 10'u aşkın küçük çapta eser vermesi ve tek başına büyük bir boşluğu doldurması ona ayrı bir yer verilmesini gerektirmektedir.

1950'de çıkan kanunla Diyanet'in bünyesinde bir Yayın Müdürlüğü tesis edildi. 1965'de çıkan kanunla ise (nu. 683) kurumun 1. maddesi daha sarih bir hale getirildi: "Madde 1. İslâm dininin inançları, ibadet ve ahlâk esasları ile ilgili işleri yürütmek, **din konusunda toplumu aydınlatmak** ve ibadet yerlerini yönetmek üzere Başbakanlık'a bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur."

Aynı kanunla Diyanet bünyesinde kurulan Din İşleri Yüksek Kurulu ise yukarda sözkonusu ettiğimiz Tedkikat ve Telifat-ı İslâmiye Heyeti'ninkilere benzer görevlerle yetkili kılınmıştır:

> *İlmi incelemeler ve araştırmalar yapmak,*
> *Dinî eserler telif ve tercüme etmek,*
> *Yurt içindeki ve yurt dışındaki din ile ilgili yayınları izlemek, gereğine karar vermek ve karşı yayınlarla bilimsel mücadele esaslarını hazırlamak...*

1950'den itibaren Diyanet'in kanuni statüsü nisbi bir gelişme göstermekle beraber, kurumun hareket serbestisinde, dinî yayınların adedinde ve kalitesinde bu gelişmenin yansımalarını görmek oldukça zordur. 1951-1973 yılları arasında Diyanet, —dergi ve gazeteler hariç— toplam 144 eser basmıştır ve bunların toplam baskıları 3.752.433'tür. Yukarda verdiğimiz 1924-1950 yıllarının rakamlarına göre bu sayılar kabarık gözükmekle beraber yeterlilik açısından çok düşük olduğunda şüphe yoktur. Fakat rakamlardan uzaklaşıp basılan kitapların kalitesine bakılırsa birçok bakımlardan 1924-1950 yıllarından, hele 16 ay yaşayabilen Tedkikat ve Telifat-ı İslâmiye Heyeti'nin yayınlarından çok, ama çok gerilerde olduğu görülecektir. Saim Yeprem'in Derleme ve Yayın Müdürlüğü yaptığı (1971-1975) yıllar kısmen istisna edilirse Diyanet'in bugünkü durumu da böyledir.[6]

Diyanet İşleri Başkanlığı statüsü, fonksiyonları, ona biçilen yer itibariyle maddeten ve manen "fakir" bir konumda, kalmış-bırakılmıştır. Türkiye dışında belki hiçbir ülkede görülmeyen şu bir kaç örnek bu durumun en açık göstergelerinden olmalı: Ahmet Hamdi Akseki reis iken Meclis'te bir milletvekilinin hakaretine uğradı ve birkaç gün sanra geçirdiği kalp kriziyle vefat etti (1951). İbrahim Elmalı Başkanlık maka-

6 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hukukî statüsünün gelişimi, kurumun birimleri ve yayın faaliyetleri hakkında toplu bir özet için bk. Nail Arslanpay, **Diyanet İşleri Başkanlığı - Kuruluşu, Çalışması ve Birimlerinin Tanıtılması 1924-1973,** (1973).

mında Devlet Bakanı AP'li bir milletvekilinin baskılarının ardından istifa etti (1967). Şimdiki başkan da yine makamında CHP'li bir milletvekilince tartaklanır oldu (1979). Bunlar görünenler. Görünmeyenlerle birlikte Diyanet dinî hayatın, bunun pek tabiî bir neticesi olarak dinî yayıncılığın dışında kalmış, dışında bırakılmıştır. Resmî kişilerce benzetildiği kurum da Tapu Kadastro Müdürlüğü'dür.

2 Mart 1924'te TBMM'nde görüşülen kanunla Şeriye ve Evkaf Vekâleti ile Erkân-i Harbiye-i Umumiye Vekâleti vekâlet (bakanlık) olmaktan çıkarılıp Başvekâlet'e (Başbakanlık) bağlı birer reislik (başkanlık) haline getirilirler. Gerekçede şu hususlar yer alıyor:

> *Din ve ordunun siyaset cereyanları ile alakadar olması birçok mehazîri dâidir. Bu hakikat bütün medeni milletler ve hükümetler tarafından bir düstur-ı esasî olarak kabul edilmişdir. Bu nokta-yı nazardan yeni bir hayat varlığı temin etmek vazifesini deruhte eden Türkiye Cumhuriyeti teşkilât-ı siyasiyesinde zaten muhdes olan Şeriye ve Evkaf Vekâleti ile Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Vekâleti'nin mevcut olması muvafık olmaz.*

Bu gerekçeye; din ve ordunun siyasetten arındırılması düşüncesine hangi sebeplerden gelindiği ayrı bir konudur. Fakat aynı gerekçelerden ortaya çıkan Diyanet İşleri Başkanlığı ile Genel Kurmay Başkanlığı'nın yetki alanlarına, imkânlarına, personelini yetiştirme tarzına, protokoldeki yerine, başkanlarının seçim ve tayinine... bir göz atmak ve meseleye bir de böyle bakmak faydalı olur sanıyorum.

*

Yazının bundan sonrasında 1924-1950 yılları arasında yayımlanmış önemli kitaplar tarih sırasına göre ve anahatlarıyla tanıtılacaktır:

1. **Sahih-i Buharî muhtasarı Tecrid-i sarih tercemesi ve şerhi**/Tercüme ve şerh edenler: Babanzâde Ahmet Naim (1873-1934) — Kamil Miras (1874-1957). Yukarda da belirtildiği gibi bu çalışmanın yapılması, Kur'an tercüme ve tefsirinde olduğu gibi TBMM'ce istenmiştir. Bilindiği üzere Buharî'nin (809-869) **Sahih** adlı hadis derlemesi hadis kitaplarının en meşhuru ve en güvenilir olanıdır. Zebidî (1413-1487) ise bu eserin mükerrer hadislerini çıkararak **Tecrid-I sarih'i** meydana getirmiştir. (Bazı hadisler muhtevaları itibariyle birden fazla konuyu ilgilendirdiklerinden konularına göre düzenlenen bir hadis derlemesinde birçok yerde bulunabilmektedir).

Diyanet İşleri Başkanlığı'nca 1928-1948 yılları arasında 12 C. halinde 5.000 adet basılan Tecrid-i sarih tercüme ve şerhi'nin ilk 3 cildini Ahmet Naim hazırlamış, onun vefatıyla 4-12. ciltler görevi üstlenen Kamil Miras tarafından gerçekleştirilmiştir (6.862 s.). İkinci baskısı ancak birinci baskı tamamlandıktan yaklaşık 10 sene sonra 1957-1972 yıllarında yapılabilmiştir. 1. cildin üçteikisini (s. 1-495) oluşturan kısım Ahmet Naim tarafından yazılan müstakil bir hadis metodolojisi ve hadis ilimleri (usûl-i hadis) kitabı görünümündedir ve hâlâ sahasında değerini korumaktadır.

İman esaslarından ibadetlere, hukuki meselelerden yiyecek içeceklere, Hz. Peygamber'in savaşlarından köleliğe, Kur'an'la ilgili açıklamalardan rüya tabirlerine, ahlâk kurallarına... temas eden 2.189 hadisin metin, tercüme, şerh ve yorumu yanında birçok tamamlayıcı bilgi veren bu eserin telifinde şöyle bir metod takip edilmiştir:

Önce sened'in[7] ilk ravisiyle birlikte hadisin Arapça metni hareke'li[8] olarak verilir. Ardından Türkçe tercümesi aktarılır. Bundan sonra çok yönlü olarak şerh ve açıklamalara girişilir. Bu açıklamalarda o hadisle ilgili olan Kur'an âyetlerine, diğer hadislere, varsa hadisin değişik rivayetlerine, iman-ibadet-hukuk-ahlâk... açısından hadisten çıkarılan hükümlere, asıl metinde geçen kelime ve terimlerin açıklamalarına, bağlantılı olduğu olaylara, ulema arasındaki görüş ayrılıklarına... yer verilir. 4.000 civarındaki dipnotlarda ise —bu dipnotların bazısı birkaç sayfadır— teknik bilgiler, atıflar, metinde geçen kişilerin biyografileri ve bazı kelime ve terimlerin detay anlamları üzerinde durulmaktadır.

Devrin siyasî şartlarının baskısıyla Tecrid-i sarih'in aslında olan halifelik, faiz... vb. ile ilgili bazı hadislerin mütercimler veya Diyanet'ce Türkçe tercüme ve şerhe alınmadığı yolunda şifahî rivayetler duyduysam da metinleri karşılaştırmam mümkün olmadı. Kendilerine danıştığım hadis araştırıcılarından da bu konuda kesin ve net bilgiler alamadım.[9]

7 Hz. Peygamber'e varıncaya kadar hadisi rivayet eden kişilerin (râvilerin) oluşturdukları zincire **sened** denir.

8 Arapçada kelimelerin okunmasını sağlamak için harflerin alt ve üstlerine konulan işaretlere **hareke** denir.

9 Yine de Kamil Miras'ın 4. cilde yazdığı önsözün son paragrafını buraya almadan geçemiyorum: "Şimdi vesile-i şukran olmak üzere asıl kaydedilmesi millî ve dinî bir vecibe olan bir cihet kalmıştır ki o da bu eserin herşeyden evvel Büyük Meclis'in zâde-i ilhamı olarak milletimize sunulan bir fazilet armağanı olmasıdır. Bu sebeple Yüce Meclisimize âlî muvaffakiyetler dilerken Türk Milletinin büyük başbuğu Atatürk'ü derin saygılarla selâmlarım". (Kamil Miras TBMM 2. dönem Afyonkarahisar mebusluğu yapmıştır).

Türkçe hadis kitapları arasında hâlâ önemli bir yere sahip olan bu eser için bir kılavuz kitap da hazırlanmıştır.[10]

2. **İslâm dini** (itikat, ibadet, ahlâk)/Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951). İlk baskısı Evkaf Umum Müdürlüğü tarafından 1934'te yapıldı. İmamlara ücretsiz dağıtıldığı için çok kısa zamanda (yazarın belirttiğine göre birkaç ayda) tükenmiş olmasına rağmen 1950 yılına kadar bir daha basılmadı. 16 yıl sonra 1950 yılından itibaren Diyanet'ce yapılan baskıları —son baskısı özel sektörce yapıldı, 31. bs. ts.— adet olarak bir milyona yaklaştı. 1967'ye kadar baskı yılları ve baskı adetleri şöyle: 1950, 53, 54, 55, 57, 58, 62 yıllarında 10'ar bin, 1960'da 25 bin, 1959, 63, 64, 65, 67 yıllarında 20'şer bin.

Yazarı Akseki'nin ilk baskıda belirttiğine göre "Evkaf Umum Müdürlüğü'nün gösterdiği lüzum ve isteği üzerine" eseri hazırlamış, gerekçe ve hedef olarak şunlardan söz etmiştir: "İmam ve hatiplerin herşeyden önce itikad ve ibadet meselelerini iyi bilmeleri gerekir. Bunları bilmeyenlerin imamlık yapmaları caiz değildir... Halbuki onların bu şeyleri topluca ve kolayca öğrenebilmeleri için bir kitap yoktur". O sırada Diyanet İşleri Reisi olan Rıfat Börekçi de Evkaf Umum Müdürlüğü'ne yazdığı yazıda, bu eserin özellikle iman ve hatipler için çok yararlı olacağını, bu yüzden basılmasında çok faydalar olduğunu belirtmiştir. Hem yazar hem de Reis'in sırf imam ve hatipleri sözkonusu ederek milyonlarca Müslüman vatandaşın aynı tür ihtiyaçlarından hiç bahsetmemeleri dönemin şartları açısından önemli bir husus olmalıdır.

Eserin ilk baskısının niçin Diyanet'ce yapılmadığı hakkında ise bilgimiz yoktur.

İslâm dini 1951 yılından itibaren açılmaya başlanan İmam-Hatip Okulları'nda yıllarca ders kitabı olarak okutulmuş, bu bakımdan da önemli bir fonksiyon icra etmiştir.

İslâm dini'nin içindekiler şöyle (sayfa numaraları 1967 baskısına aittir):

1. bölüm: Dinler ve mezhepler hakkında umumî malumat (s. 7-51),
2. bölüm: İslâm dininin itikad kökleri (inançlar, iman esasları, s. 52-102),
3. bölüm: İslâm'ın beş direği-şartları (ibadetler, s. 103-227),
4. bölüm: İslâm ahlâkı-ahlâkî vazifeler (s. 227-293).

10 Mücteba Uğur — M. Cemal Sofuoğlu, **Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i sarih tercümesi ve şerhi kılavuzu** (ts.).

Görüldüğü gibi eserde "muamelât"a; alış-veriş, faiz, nikah (evlilik), talak (boşanma)... konularına ve İslâm tarihi ile Hz. Peygamber'in hayatına yer verilmemiştir.

Akseki İslâm dini'nin önsözünde, hemen aynı konuları daha geniş-çe verecek bir kitap hazırlamakta olduğunu vadetmektedir. Yazar bu vaadini **İslâm tabiî ve umumî bir dindir I** —Din ve İslâm hakkında umumî fikirler (Diyanet İşleri Reisliği, 1944, 656 s.) ile kısmen yerine getirdi. Kitabın önsözünde 4 ciltlik bir plan yaptığını, buna göre 1. kitapta "umumi mânasıyla din ve İslâm dininin esaslarından, tabiî ve cihanşumul bir din olduğundan bahsedilmiş ve dinler arasında İslâmın haiz olduğu üstün mevkie yeri geldikçe işaret olunmuştur." 2. kitap İslâmın esas kaynaklarını ve itikadî esasları[11], 3. kitap ibadetler ve bunların felsefî ve teşriî hikmetlerini, 4. kitap İslâm ahlâkını ihtiva edecektir. Görüldüğü gibi bunlardan yalnızca biri yayımlanabilmiştir.

Muhtasar şekli daha önce yayımlanmış olan **(İslâm dini fıtrîdir,** 1341/1925, 104 s.) bu kitapta dinler tarihi konuları ve bazı tartışmalar ağırlıktadır.

Kitabın kısa muhtevasını şöyle özetleyebiliriz:

Giriş (din hakkında mukayeseli genel bilgiler, s. V-LXXIV), Dinin mahiyeti (s. 1-36), Dinin lüzumu (s. 37-96), Vicdan (s. 97-134), Cemiyetler için dinin lüzumu (s. 135-152), Din beşeriyetle doğmuş ve onunla devam edecektir (s. 153-167), Dinin menşei, aklın vazifesi (s. 168-195), Beşerin ilk dini (s. 196-224), İslâm itikadına göre ilk din (s. 225-243), Dinlerin tekâmülü (s. 244-295), Bâtıl din ve itikatlar (s. 296-357), Semavî dinlerin mümeyyiz vasıfları (s. 358-393), İslâm dini (s. 394-432), İslâm'da amel ve ibadet (s. 434-452), İslâm'da ahlâk (s. 453-496), İslâm tabiî ve umumî bir dindir (s. 497-585), İdeal peygamber (s. 586-599), Hz. Muhammed yüksek bir örnektir (s. 600-656).

3. **Hak dini Kur'an dili**— Yeni mealli Türkçe tefsir/Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1877-1942). 1935-1939 yılları arasında Diyanet İşleri Reisliği'nce 9 C. halinde 5.000 adet basılmıştır (6.670 s.). Ücretsiz dağıtıldığı için kısa zamanda mevcudu tükenmiş olmasına rağmen 2. baskısı ancak 22 yıl sonra 1960'ta özel sektörce, 3. baskısı ise 1971'de yine özel sektörce yapılabilmiştir.

Bilindiği gibi Elmalılı'nın bu tercüme (meâl) ve tefsiri Türkçe basılan ilk tercüme ve tefsir değildir. Bundan önce onbeş civarında tercüme ve

11 2. kitap yazarın notlarından hazırlanarak yayımlanmışsa da 1. cilde göre çok zayıftır. Yayıma hazırlayan: H. Tahsin Feyzli (1981, 160 s.).

tefsir basılmıştır. Bunlar arasında çok başarısızları, hatta Fransızca Kur'an tercümelerinden faydalanılarak hazırlananları vardır. Cemil Said'in tercümesi böyledir (**Kur'an-ı Kerim tercümesi,** ts. 720 s.). İzmirli İsmail Hakkı, Hüseyin Kazım Kadri ve Ömer Rıza Doğrul'un çalışmaları ise bugün de bir değere sahiptir.[12]

Fakat Elmalılı'nın bu "muhalled" eseri dinî yayıncılık açısından önemli vasıflara sahip. TBMM tarafından hazırlanmasının istenmesi dolayısıyla taşıdığı resmi kimlik, —bugün dili itibariyle çok az insanın faydalanabileceği bir konumda bulunmasına rağmen— sahasında hâlâ aşılamamış olması bu vasıflardan yalnızca iki tanesidir.

Yazar eserini yazarken takip ettiği usûlü (ki mukavele ile kendisinden istenen de budur) "tarz-ı tahrir" başlığı altında vermektedir:

> *Evvelâ âyet ve âyât-ı kerime yazılarak altına meâl-i şerifi ve bunu müteakip tefsir ve izah yazılacaktır. Tefsir ve izah kısmında bervech-i âtî nıkat (aşağıdaki noktalar) nazar-ı dikkate alınacaktır:*
>
> 1. *Âyât-ı kerime beynindeki münasebât (âyetler arasındaki münasebetler),*
> 2. *Esbâb-ı nüzûl (âyetlerin ve sûrelerin iniş sebepleri),*
> 3. *Kıraat —ki aşere'yi tecavüz etmemek lazımdır— (10 kıraatı geçmemek üzere Kur'an'daki bazı kelimelerin ayrı okunuş şekilleri),*
> 4. *İktizasına göre terkip ve kelimâtın izahât-ı lisaniyesi (gerektiğinde terkip ve kelimelerin dil ağırlıklı açıklamaları),*
> 5. *İtikadca Ehl-i sünnet mezhebine ve amelce Hanefî mezhebine riayet olunarak âyâtın mutazammın olduğu ahkâm-ı diniye, şer'iye ve hukukiye, ictimaiye ve ahlâkıyeye; işaret ettiği veya alakadar bulunduğu mebâhis-i hikemiye ve ilmiyeye müteallik izahat, bilhassa tevhide, tezkir u mevaize müteallik âyâtın mümkün mertebe bast u izahı, alakadar veya münasebetdar olduğu tarih-i İslâm vukuâtı,*
> 6. *Frenk müelliflerince yanlış veya tahrif yollu şeyler dermiyan edildiği görülebilen noktalarda tenbihi muhtevi not,*
> 7. *Baştarafa mühim bir mukaddime ile hakikat-ı Kur'an'ın ve Kur'an'a müteallik bazı mesail-i mühimmenin izahı (13).*

12 Bu Kur'an tercümeleri hakkında özel bilgiler için bk. O. Ergin, **age,** V. 1928-31, dipnot: 12 (1977), M. Hamidullah — M. Yaşaroğlu, **age,** Gotthard Jaschke, trc. Hayrullah Örs, **Yeni Türkiye'de İslâmlık,** (1972), s. 48.

13 **Hak dini Kur'an dili,** I, Mukaddime, s. 19, 20 (1971).

Tefsirin baş kısmında (mukavele gereği) 32 sayfalık bir mukaddime var. Bu mukaddimenin yaklaşık 25 sayfası, sanki özel olarak Kur'an'ın tam olarak hiçbir dile aktarılamıyacağını vurgulamak için kaleme alınmış gibidir.[14] Devrin şartları gözönüne alınarak bu sayfalar okunduğunda, hele tefsirden beklenenler ve hakkında söylenenlerle mukayese edildiği zaman ilginç şeylerle karşılaşılacaktır. Yazının sınırları bu teferruatı vermeye müsait değildir. Yalnız Yusuf Hikmet Bayur'dan yapacağımız bir alıntı bu "ilginçlikler"e işarette bulunacaktır:

> *1933'de Milli Eğitim Bakanı oldum. Osmanlı devrinde Evkaf Nazırlığı ve Şeyhülislâm vekilliği etmiş olan Elmalılı Hamdi Hoca'nın Cumhuriyet Hükümeti'nce kendisinden yazılması istenilmiş olan Kur'an tefsiri bitmiş ve Milli Eğitim Bakanlığı'nca yönetilen devlet basımevinde basılması için bu bakanlığa gönderilmişti.*
>
> *O sırada Talim ve Terbiye Dairesi Başkanı bulunan İhsan Sungu eserin önsüzünü bana gösterdi ve "bunu böyle basabilir miyiz?" dedi. Önsöz şöyle başlıyordu: Haşa Türkçe Kur'an! Ben de, biz bu işde yalnızca basıcı olmakla birlikte, elbette basamayız dedim.*
>
> ...
>
> *Çok geçmeden bakanlıktan ayrıldım ve tefsirin "Haşa Türkçe Kur'an" sözü çıkarılmış olarak basıldığını öğrendim. Ancak onu yıllar sonra ele aldığımda önsöze o ayarda, belki de daha ağır birçok şeyler konulduğunu gördüm. Bunların biri "Türkçe Kur'an mı olur behey şaşkın?" sözüdür (15).*

Mukavelede zikredilen ve yukarda aktardığımız ilk beş maddenin gerektirdikleri fazlasıyla yerine getirilmiştir. Özellikle nüzûl sebepleri ve Kur'an'daki kelime ve terimlerin, terkiplerin anlamları konularında çok değerli, zaman zaman çok geniş bilgiler verilmiş,[16] gerektiğinde klasik tefsirlerden yeterli ölçüde özetlemeler yapılmıştır. Bununla beraber ese-

14 Özellikle bk. Mukaddime, s. 8, 9, 13 vd., 16 vd.

15 Hikmet Bayur, "İbadet dili", **Necati Lugal Armağanı**, s. 152-53, (1968). Elmalılı'nın ifadesi gerçekten Bayur gibi düşünenleri şaşırtacak gibidir: "Bazılarını da duyuyoruz ki Kur'an tercümesi demekle iktifa etmiyor da 'Türkçe Kur'an' demeğe kadar gidiyor.

Türkçe Kur'an mı var behey şaşkın?

Kur'an Arabidir...", Mukaddime, s. 15.

16 Birkaç örnek için bk. "Allah", I, 18-31; "Din", I, 81-91; "İbadet", I, 95-104; "İman", I, 177-186; "Akıl", I, 566-570; "Hikmet", II, 915-929.

rin birinci ve sonuncu ciltlerindeki geniş açıklamaları diğer ciltlerde genel olarak bulmak mümkün değildir.

Osman Ergin şöyle diyor: "... Âyetleri tefsir ederken bol bol Arap ve Yunan felsefesine de temas etmiştir. Lakin asıl İslâm felsefesi demek olan **tasavvufa yer vermemiştir.** Bu büyük eser için böyle bir taassup gösterişi affedilmez bir kusurdur ve kültürümüz için de bir kayıptır".[17] Ergin tesbitinde genelde haklıdır. Fakat tasavvuf düşüncesinin ve felsefesinin zirvesi kabul edilen İbn Arabî'nin eserlerinin, özellikle de **Futûhâtu'l-Mekkiye**'nin Elmalılı'nın temel kaynaklarından olduğunu ve sık sık adını kullanarak alıntılarda bulunmasını gözardı etmişe benzemektedir.

Elmalılı ve tefsiri üzerine Fahri Gökçen tarafından Sorbonne'da bir tez de yapılmıştır.

4. **İslâm ansiklopedisi** ve **İslâm-Türk ansiklopedisi,** 1908-1938 yılları arasında Leiden'de 4 C. olarak yayımlanan Encyclopaedia of Islam'ın "tercüme, telif, tadil, ikmal ve tevsi" yoluyla tercümesi olan İslâm ansiklopedisi (İslâm âlemi, tarih, coğrafya, etnoğrafya ve bibliyografya lugati) için B. Lewis şu değerlendirmeyi yapıyor:

> *Atatürk'ün ölümünden sonra dinin tekrar ihya edileceğine dair söylentiler vardı; fakat Mayıs 1940'da askerî imamların orduya dönmesinden başka birşey olmadı. Devletin laik politikasına karşı dinî muhalefetin ilk açık belirtisi 1940'da gözüktü. Bir önceki yıl Türk Millî Eğitim Bakanlığı, Avrupalı şarkıyatçılardan kurulu uluslararası bir ekip tarafından Leiden'de yayınlanan büyük kollektif eser Encyclopaedia of Islam'ın (İslâm Ansiklopedisi) Türkçe basısını yayınlamağa karar vermişti. Türkçe basısı salt bir çeviriden ibaret değildi. Eskimiş olan birçok yazılar Türk bilim adamlarınca gözden geçirilecek veya yeniden yazılacak, birçok yazılar da eklenecekti; fakat tümü Leiden basısına egemen olan aynı bilimsel zihniyet içinde kalmak amacındaydı. Genç Türk döneminde müslüman dergisi Sebilürreşad'ın yayınlayıcısı olan Eşref Edib başta olmak üzere, dindar zihniyette bir grup Türk bu projeye şiddetle karşı çıktı. Bu sözde Encyclopaedia of Islam'ın gerçekten bir İslâm ansiklopedisi değil, İslâmlığa karşı bir ansiklopedi olduğunu, kısmen misyonerlerin çabalarına yardımcı olmak, kısmen de İslâm dininin temelini yıkmak amacını taşıyan, Hıristiyan misyonerlerinin bir eseri olduğunu söylüyorlardı. İslâmlığa karşı olduğu iddia edilen bu pro-*

17 O. Ergin, **age,** V, 1930, dipnot: 12/9.

jeyi desteklediğinden dolayı Milli Eğitim Bakanlığı'nı, önce basında sonra kendilerinin çıkardığı dergide çıkan mektup ve makalelerle yerdiler. 1941'de Türk İslâm Ansiklopedisi adında, resmi ansiklopedi örneği fakat tamamen Müslüman görüşü esasına göre yazıldığına inandıkları yazılar ile, kendi rakip ansiklopedilerini yayınlamağa başladılar. Ansiklopedilerinin her fasikülüne, aynı zamanda bakanlıkça yayınlanan diğer ansiklopedinin çıkan fasikülleri hakkında şiddetli ve çok kez küfürbaz yergiler ihtiva eden bir magazin de ekliyorlardı. (18)

Lewis'in söyledikleri bir yana özellikle tarih, coğrafya ve bibliyografya sahalarında çok değerli bilgiler ihtiva eden İslâm ansiklopedisi'nin asıl projesinin oryantalizm ve misyonerlik faaliyetleri ile İslâm ülkelerine yönelik emperyalist düşüncelerden kaynaklandığında herhalde şüphe yoktur. Önemli olan bu "düşünceleri" Türk Devleti'nin ve Türk aydınlarının —kendileri de bu faaliyetlerin bizzat konusu ve mekânı oldukları halde— neden paylaştıklarıdır. Türklerle ilgili maddelerin çoğunu yeniden yazdıran, en azından tadil ve ikmal ettiren; "Çağatay edebiyatı", "İstanbul", "Selçuklular" vb. maddelere haklı olarak sayfalarca yer ayıran Türkçe İslâm ansiklopedisi tahrir heyetinin, İslâm kültürüyle ilgili maddeleri çoklukla olduğu gibi tercüme ettirmekle yetinerek bir sürü yanlış, kasıtlı bilgileri ve iftiraları yaygınlaştırmaları, vatandaşları Müslüman olan bir ülkede "Allah", "Muhammed" ve "Kur'an" maddelerini bile Müslüman olmayan kişilerin kalemlerinden sunmaları ard bir düşüncenin ürünü değilse bir "gaflet'in neticesi olmalıdır. Bir cehaletin eseridir diyemiyoruz, çünkü tahrir heyetinde yer alan Adnan Adıvar, Reşid Rahmeti Arat, Zeki Velidi Togan, Ahmet Ateş, Şerafeddin Yaltkaya gibi kişiler modernist bir zihniyete sahip olmakla birlikte Arapça bilen, İslâm kültürüne vakıf olan insanlardı. Bir imkânsızlık da söz konusu değildi; tahrir heyetindeki Şerafeddin Yaltkaya başta olmak üzere İzmirli İsmail Hakkı, Elmalılı Hamdi Yazır, Ahmed Hamdi Akseki, Ömer Nasuhi Bilmen, Kamil Miras... gibi İslâm kültürüyle ilgili maddeleri vukufla yazabilecek bilginler hayattaydı.

İlk fasikülü Kasım 1940'da çıkan İslâm ansiklopedisi'nin cilt olarak XII/1. cildi çıkmıştır. Fasikül neşriyatı ise, yetişmediği için atlanan "Türk" maddesi hariç tamamlanmıştır.[19]

18 Bernard Lewis, trc. Metin Kıratlı, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, (Ankara, 1970), s. 412-13. "Küfürbaz yergiler" tabiri eğer müterctmin hatası değilse Lewis'in yanılgısı ve abartması olmalıdır.

19 Geniş teknik bilgi ve değerlendirmeler için bk. "İslâm ansiklopedisi", **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**, IV, 421-23 (1981).

Bir bakıma İslâm ansiklopedisi'ne karşı bir düşüncenin ürünü olarak ortaya çıkan **İslâm-Türk ansiklopedisi** (1940-1948, 70 fasikül. 1. C. 1-50. fasiküllerden oluşuyor. 2. C. tamamlanamadı) İsmail Hakkı İzmirli, Kamil Miras, Ömer Rıza Doğrul, Eşref Edib'den oluşan bir heyetce yayımlandı. Batı karşısında geri kalmış olan İslâm dünyasına ilmî alanda ışık tutmak gayesinde olduklarını belirten heyetin olaya yaklaşım tarzını şu cümleler büyük ölçüde veriyor:

> *Bu eseri yazmak ve neşretmekten maksadımız, bir takım ölü bilgileri bir kere daha anlatmak, bir takım ölü kimseleri bir kere daha yâd etmek değildir. Maksadımız hayatiyetini muhafaza eden ve bugüne kadar yaşamakta olan bilgilerin değerini, İslâmın ulâkalandığı her meyzuun nasıl işlendiğini, bugüne kadar zindeliğini muhafaza ederek bize nasıl intikal ettiğini ve yarına nasıl kavuşacağını anlatmaktır (önsöz'den).*

Ansiklopedi tekniği itibariyle zayıf olan İslâm-Türk ansiklopedisi'nin yayımlanan kısmında, hemen bütün yönleriyle ele alınmış değerli maddeler (daha doğrusu makaleler) bulunmaktadır.

Bu ansiklopedinin İsmet İnönü'ye ithaf edildiğini ve Milli Şef'in tam sayfa fotoğrafının baş kısımda yer aldığını da ilave etmek gerekiyor.[20]

5. **Şark klasikleri.** 1-5 Mayıs 1939'da Hasan Âli'nin yönetiminde gerçekleştirilen Birinci Türk Neşriyat Kongresi'nin zabıtları gözden geçirildiği zaman (1939, s. 275-334) şark klasikleri arasında tercüme edilerek veya Türkçe tercümelerinden hazırlatılarak yayımlanması teklif edilen yüzlerce eserin adıyla karşılaşılacaktır. Teklif edilen listelerin ciddiyet ve ehliyetle hazırlandığı genel olarak söylenebilir. Ayrıca listeler hazırlanırken tercih edilen eserlerin Türk kültürüyle yakından ilgili olmasına da dikkat edilmiştir. Böyle olmakla birlikte yayımlanan 800 civarındaki klasik tercümeleri arasında şark klasiklerinin sayısı —tesbitlerimde eksik yoksa— 39'dur. Aşağıdaki listede görüleceği gibi edebiyat ve tasavvuf kitapları ağırlıktadır: Arap ve Fars edebiyatı 17 kitap, tasavvuf 14 kitap, siyasî ve kültürel İslâm tarihi 5 kitap, muhtelif 3 kitap.

Bu muhtasarlığına ve geriye itilmişliğine rağmen şark klasikleri Cumhuriyet devri dinî yayıncılığında önemli bir yere sahiptir. Mevlâna, Attar, İbn Haldun, Molla Câmi, Firdevsî, Suhreverdî, İbn Arabî, Farabî... bu dizi ile Cumhuriyet neslinin istifadesine sunulmuştur.

20 Geniş bilgi için bk. "İslâm-Türk Ansiklopedisi", **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**, V, 1-2 (1982).

Yayın tarihi sırasına göre şark klasikleri şunlar:

Mevlâna, trc. Veled İzbudak-Abdulbaki Gölpınarlı, **Mesnevî** (6 C. 1942-46,

Yedi Arap şairi, trc. Şerafeddin Yaltkaya, **Yedi askı** (el-Muallekâtu'-seb'a, 1943),

Nizamî, trc. Ali Nihad Tarlan, **Leylâ ile Mecnun** (1943),

Hafız-ı Şirazî, trc. Abdulbaki Gölpınarlı, **Hafız Divanı** (1944),

Şebüsterî, trc. Abdulbaki Gölpınarlı, **Gülşen-i rûz** (1944),

Feridüddin Attar, trc. Abdulbaki Gölpınarlı, **Mantıku't-tayr** (2 C. 1944-1945),

Molla Câmi, trc. Nuri Gençosman, **Baharistan** (1945),

Tuğraî, trc. İsmail Erzen, **Lâmiyetu'l-Acem** (1945),

Firdevsî, trc. Necati Lugal, **Şehnâme** (4 C. 1945-1949),

Mevlâna, trc. Abdulbaki Gölpınarlı, **Seçme rubailer** (Rubaiyat, 1945),

Sâdi-i Şirazî, trc. Hikmet İlaydın, **Gülistan** (1946),

Nizamî, trc. Nuri Gençosman, **Mahzen-i esrar** (1946).

Feridüddin Attar, trc. Nuri Gençosman, **Pendnâme** (1946),

Sâdi-i Şirazî, trc. Nuri Gençosman, **Rubailer ve ilk gazeller** (Rubaiyat, Gazeliyât-ı kadîm, 1947),

Feridüddin Attar, trc. Abdulbaki Gölpınarlı, **İlahinâme** (1947),

Fahreddin Irakî, trc. Saffet Yetkin, **Parıltılar (Lemeat,** 1948),

Gazalî, trc. Hilmi Güngör, **el-Munkızu mine'd-dalâl** (1948),

Sultan Veled, trc. Meliha Ülker, **Maarif** (1949),

Suhreverdî, trc. Saffet Yetkin, **Nur heykelleri** (Heyakilu'n-nûr, 1949),

Sâdi-i Şirazî, trc. Hikmet İlaydın, **Bostan** (1950),

Nasır Husrev, trc. Abdulvahhab Tarzi, **Sefernâme** (1950),

Ataullah İskenderanî, trc. Saffet Yetkin, **el-Hikemu'l-Ataiye** (1950),

Harirî, trc. Sabri Sevsevil, **Makemât** (1952),

Muhyiddin Arabî, trc. Nuri Gençosman, **Fusûsu'l-hikem** (1952),

Eflâkî, trc. Tahsin Yazıcı, **Ârîflerin menkıbeleri** (Menâkıbu'l-Ârifin 2 C. 1953-1954),

Mevlâna, trc. Meliha Ülker, **Fihi mâ-fih** (1954),

İbn Haldun, trc. Zâkir Kadiri Ugan, **Mukaddime** (3 C. 1954-1957),

Taberî, trc. Zâkir Kadiri Ugan, **Milletler ve hükümdarlar tarihi** (Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk, 4 C. halinde 6 kitap, 1954-1958),

Nizamî, trc. Sabri Sevsevil, **Hüsrev u Şirin** (1955),

Farabî, trc. Nafiz Danışman, **el-Medinetu'l-fâzıla** (1956),

Belazurî, trc. Zâkir Kadiri Ugan, **Futûhu'l-büldan** (2 C. 1955-1956),

Farabî, trc. Nafiz Danışman, **el-Medinetu'l-fâzıla** (1956),

Nâsır-ı Husrev, trc. Meliha Ülker, **Saadetnâme** (1958),

Mevlâna, trc. Mithat Bahari Beytur, **Divan-ı kebirden seçme şiirler,** (3 C. 1959-1965),

Kuşeyrî, Tahsin Yazıcı, **Risâle** (1. C. 1966),

Mevlâna, trc. Nuri Gençosman, **Mevlâna'nın rubaileri-Seçmeler** (1965),

Hayyam, trc. Rüştü Şardağ, **Rubailer-Seçmeler** (1966).

Şark lasikleri için 2 tane de yardımcı kitap çıkarılmıştır:

Ali Asgar Hikmet, trc. Nuri Gençosman, **Câmi-Hayatı ve eserleri** (1949),

Bediuzzaman Firuzanfer, trc. Feridun Nafiz Uzluk, **Mevlâna Celaleddin** (1963).

O günden bugüne şark-İslâm klasikleri için bir yayınevi hariç böyle toplu bir teşebbüste bulunulmamıştır.[21]

6. **Büyük İslâm ilmihali** (itikada, ibadetlere, kerahiyet ve istihsana, ahlâka, siyer-i enbiyaya ait olmak üzere 10 kitaptan müteşekkildir)/Ömer Nasuhi Bilmen (1884-1971). İlk baskısı kitaplar halinde 1947-1949 yılları arasında yapıldı (742 s.). İslâm dini'nin de mevcudu olmadığından bu yıllarda böyle bir esere büyük bir ihtiyaç ve talep bulunmaktaydı.

Yazar eserine gerekçe olarak şunları söylüyor:

> *Muhtelif mesleklere ayrılmış olan dindaşlarımızın dinî ihtiyaçlarını kâfi derecede karşılayabilecek bir ilmihal kitabı yazılmasına birçok zatlar tarafından lüzum gösterilmekte ve bu hususta âcizlere müracaat edilmekte idi.*

Sayfa sayısından da anlaşılacağı gibi İslâm dini'nin yaklaşık iki misli hacmindeki Büyük İslâm ilmihali konuları itibariyle de İslâm dini'n-

21 Dergâh Yayınları'nın İslâm klasikleri dizisinde şimdiye kadar 10 kitap yayımlanmıştır: İbn Haldun, trc. Süleyman Uludağ, **Tasavvufun Mahiyeti** (Şifâu's-sâil tercümesi, 1977), Kuşeyrî, trc. S. Uludağ, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risâlesi** (1978), Kelebâzî, trc. S. Uludağ, **Doğuş Devrinde Tasavvuf** (Ta'arruf, 1979), Taftazanî, trc S Uludağ, **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi** (Şerhu'l-akâid, 1980), Necmüddin Kübra, trc. Mustafa Kara, **Tasavvufi Hayat** (Usûlu aşere, Risâle ile'l-hâim, Fevâihu'l-cemal, 1980), İbn Haldun, trc. S. Uludağ, **Mukaddime** I-II (1982, 1983), Hucvirî, trc. S. Uludağ, **Hakikat bilgisi** (Keşfu'l-mahcûb, 1982), İbn Teymiye — Abdullah b. Abdulazim — Şah Veliyyullah — Senhurî, trc. Hayreddin Karaman, **İctihad Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risâle** (1982), İbn Teymiye, trc. Vecdi Akyüz, **Siyaset** (es-Siyasetu'ş-şerîyye, 1985), İbn Rüşd, trc. S. Uludağ, **Felsefe-Din** ilişkileri (Faslu'l-makâl, el-Keşf an minhâcil-edille, 1985).
Hürriyet Yayınları'nın yayımladığı şark klasikleri bilindiği gibi Milli Eğitim Bakanlığı'nca basılmış kitapların bir kısmının yenilden yayımlanmasından ibarettir.

den daha geniş ve teferruatlıdır. Kitabın büyük kısmı ibadetlere ayrılmıştır (yaklaşık 400 s.). Hükümlerde Hanefî mezhebi esas alınmakla birlikte Şafiî, Malikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerine de zaman zaman yer verilmiştir.

İslâm dini'nden farklı olarak 8. kitapta alış-veriş, ihtikâr, riba (faiz), lukata (kayıp ve buluntu mal)... gibi muamelât konularına ve 10. kitapta peygamberler tarihine ve Hz. Muhammed'in hayatına yer verilmişse de nikâh ve talak (evlenme, boşanma) konuları bu kitapta da sözkonusu edilmemiştir. Büyük İslâm ilmihali de İmam Hatip Okulları'nda uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur.

Bu kitabın bir diğer özelliği de —yazının başında işaret edildiği gibi— 1950 yıllarına kadar özel sektörce basılan ilk dinî muhtevalı önemli eserlerden biri oluşudur.

Büyük İslâm ilmihali'nin 10 kitabı (bölümü) şöyle (sayfa numaraları 1976 baskısına göredir):

1. İtikat hakkındadır (inançlar, iman esasları, s. 5-40),
2. Taharet (temizlik)ler ve sular hakkındadır (s. 41-102),
3. Namazlar hakkındadır (s. 103-269),
4. Oruç, keffaret, yemin, nezir (adak) ve itikâf (Ramazan ayının son 10 gününde ücra bir yere çekilip sırf ibadetle meşgul olma) hakkındadır (s. 270-328),
5. Zekât ve sadaka-yı fıtır (zengin olan kişilerin Ramazan bayram namazından önce fakirlere verdikleri sadaka) hakkındadır (s. 329-364),
6. Fariza-yı hac ve umre (hac mevsimi dışında yapılan hac ziyareti) hakkındadır (s. 365-407),
7. Kurbanlara, zebihelere (kesilen hayvanlara), avlara aittir (s. 409-424),
8. Kerahiyet (dince hoş karşılanmayan davranışlar) ve istihsan (dince yapılması tavsiye edilen ve iyi karşılanan hareketler) hakkındadır (s. 425-460),
9. Ahlâk-ı İslâmiyeye aittir (s. 461-494),
10. Siyer-i enbiyaya (peygamberler tarihi ve Hz. Muhammed'in hayatına) aittir (s. 495-557).

7. **Din dersi kitapları.** 1948'de ilkokulların 4 ve 5. sınıflarına ihtiyarî din dersinin konulması karar altına alındıktan sonra Milli Eğitim Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı ortak bir çalışma içine girmiş ve resmî kitaplar hazırlanmıştır. Bu resmî din dersi kitaplarından önce birçok din dersi kitabı yayımlanıyor. G. Jaeschke eksik de olsa bir liste veriyor:

«Devlet okullarında din eğitimi yapılmadığı 14 yıl içinde (1935-1948) çıkan din öğretimi kitaplarının bellibaşlıları şunlardır:

A. Hamdi Akseki, **Yavrularımıza din dersleri,** 1942
M. Şerafeddin Yaltkaya, **Benim dinim-Din dersleri,** 1943 (şiir)
Nazım İçsel, **Türk evladına din bilgisi,** 1944
Eşref Edib, **Çocuklarımıza din okuma kitabı,** 1-4, 1944-1945
Ömer Fevzi Mardin, **Din dersleri,** 1946
Mustafa Asım Köksal, **Gençlere din kılavuzu,** 1946
Abdulkadir Kemali Öğütçü, **Çocuklarımın din kitabı,** Adana 1947
Hüseyin İkiz, **Çocuklarımıza sualli-cevaplı ilmihal,** Mersin 1947
Ziya Şakir, **Din dersleri,** 1947
Abdullah Develioğlu, **Oğlumun din bilgileri,** Kayseri 1948
Mustafa Şefik Öz, **Çocuklarımıza ilk din bilgisi,** Antalya 1948
M. Şakir, Çocuklara mahsus **İslâm ahlâkı dersleri** (tercüme) 1948
Nurettin Artam-Nurettin Sevin, **Müslüman çocuğunun kitabı,** 1948
M. Hüseyin Tutya, **Cumhuriyet çocuklarına din dersleri,** sınıf 4,5, 1948
Abdullah Arda, **Çocuklarıma din bilgisine dair nasihatim,** İzmir 1949".[22]

Jaeschke'nin listesine şunları ilave etmek gerekiyor:
Abdurrahman Zapsu, **Hale'nin din dersleri,** 1941
M. Şükrü Eskil, **Din bilgisi,** 1943
Ethem Okur, **Din bilgisi,** 1943
A. Tayyar Çulha, **İmam-Hatip kitabı ve din bilgileri,** 1943
A. Şükrü Eren-A. Hamdi Kasaboğlu, **Halka din bilgisi,** 1944
H. Rahmi Şenses, **Çocuk ilmihali,** 1949.

1935'den önce yayımlanan din dersi kitaplarının bir kısmını 22 nolu dipnotta vermeye çalıştım. Resmen hazırlatılan din dersi kitaplarına ge-

22 Jaschke, **age,** 83, 85. Din dersleri konusunda şu eserde de önemli bilgiler bulunmaktadır: P. Xavier Jakob, **L'enseignement religieux dans la Turquie moderne,** s. 107-127 ve 344-402 (Berlin 1982).
1935'den önce basılan din dersi kitaplarından benim tesbit edebildiklerim şunlar: A. Hamdi Akseki, **Dini dersler,** 3 kitap, 1920, Abdulhakim Hikmet, **Din dersleri,** 1924, İbrahim Hilmi Çığıraçan, **Din dersleri,** 4 kitap ve 1 ek, 1924-1927, Yusuf Ziya (Yörükan), **Din dersleri-Peygamberimiz,** 1926, Yusuf Ziya (Yörükan), **Din dersleri-İmân ve İbadet,** 1926, **Çocuklara ilk malumat-ı diniye,** 1926, Yusuf Ziya (Yörükan), **İslâm dini,** 5. sınıf, 1927, İzmirli İsmail Hakkı, **Din dersleri,** 1927, A. Hamdi Akseki, **Köylüye din dersleri,** 1928, Yusuf Ziya (Yörükan), **Dinimiz - Köy mektepleri için,** 1928, Sabri Esad Abdulbaki, **Cumhuriyet çocuğunun din dersleri,** 3,4,5. sınıflar, 1929-1930, Ali Rıza, **Din dersleri,** 3,4,5. sınıflar, 1929, Yusuf Ziya (Yörükhan), **Dinimiz,** 3,4,5. sınıflar, 1929-1930, Mehmed Salih, **Din öğretici,** 1932, **Köy çocuklarına din dersleri,** sınıf 3. 1933.

lince, bu sırada Milli Eğitim Bakanı olan Tahsin Banguoğlu bu konuda şunları yazıyor:

> *Diyanet İşleri Başkanı rahmetli Hamdi Efendi (Akseki) ile görüştüm:*
> *— Hocam bu kitapları sen yazacaksın dedim.*
> *— Nasıl kitap istiyorsunuz? diye sordu.*
> *— Dinde inkılâp olmaz, biz vaktiyle nasıl okuduysak öyle, dedim. Ve ilave ettim, yalnız mezhep ayrılıklarına girmiyelim ve hurafeye yer vermeyelim.*
> *Hoca:*
> *— Tabii öyle olur dedi ve yardımcı bir heyetle kitapları yazmaya koyuldu.*
> ...
> *Arada hükümet istifa etti. Şemsettin Günaltay hükümetinde de ben Milli Eğitim'de kaldım. Kaydetmeliyim ki Başbakan'dan ciddi yardımlar gördüm. Kitap işi gecikiyordu. Günahı söyleyenin başına, işittik ki Fuat Köprülü hocamız Hamdi Efendi'ye:*
> *— Hoca yazma! Biz sana ferve-i beyzâyı (beyaz kürkü, Şeyhulislâmlık kisvesini) giydireceğiz demiş. Şemsettin Bey ona göründü ve kitaplar geldi. Çok güzel kitaplardı. Bastırıp dağıttık. Kanunlar da çıkmıştı... (23).*

Banguoğlu "çok güzel kitaplardı" diyor. Bana kalırsa bir yabancı araştırıcının, bugünkü ilk, orta, lise din dersleri kitapları için de geçerli olan şu değerlendirmesi daha haklı olmalıdır:

> *1949 başlarında dini eğitim Türk okullarına tekrar kondu. Cumartesi günü öğleden sonraları iki saatlik bir dersten ibaretti (çünkü Bakanlık normal ders saatleri dışında verilmesini istemişti. İK.) ve yalnız ebeveynleri bunu açıkça isteyen çocuklara verilecekti. Büyük çoğunluk istedi. Ders kitabı Milli Eğitim Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın temsilcilerinden kurulu bir karma komisyon tarafından hazırlandı. Bu ders kitabı, örneğin Mekke ve hatta Şam'daki müslümanların muhtemelen güçlükle tanıyacakları, İslâmlığın modern bir ifadesini sunar (24).*

A. Hamdi Akseki bu dersler için bir yardımcı kitap da hazırlamıştır: **Öğretmen ve öğrencilere yardımcı-açıklamalı din dersleri,** 1949.

23 Tahsin Banguoğlu, **Kendimize Geleceğiz,** (1984), s. 99-100.
24 Lewis, **age,** 414.

Ders kitaplarının özet olarak konuları ve Millli Eğitim Bakanlığı'nın din dersleri için gönderdiği tamim Gotthard'ın kitabında yer almaktadır.[25]

8. **Hukuk-ı İslâmiye ve ıstılahât-ı fıkhıye kamusu**/Ömer Nasuhi Bilmen. 1949-1952 yılları arasında İstanbul Hukuk Fakültesi yayınları arasında 6 C. (3.500 s.) halinde yayımlandı. 2. baskısı 1967-1970 yılları arasında özel sektörce 8 C. olarak basıldı (3.370 s.).

Cumhuriyet devrinde kaleme alınan ve İslâm hukukunun hemen bütün meselelerine ilk defa genişçe yer veren Hukuk-ı İslâmiye 30 "kitab" tan oluşmaktadır ve Türkçe İslâm hukuku kitapları içindeki müstesna yerini hâlâ korumaktadır. (Yeri geldikçe değinildiği gibi daha önce yazılan ilmihal türü kitaplara nikâh ve talak konuları başta olmak üzere İslâm hukukunun "muamelat" hükümleri yer almamıştı).

Kitabın yazılışında şöyle bir usul takip edilmiştir: Her kitabın (ana bölüm) baş kısmında o kitabın konusuyla ilgili hemen bütün fıkıh-hukuk terimleri tek tek verilerek açıklanmıştır. Benim yaptığım sayıma göre bu terimlerin sayısı 1.385'tir. Istılahât-ı fıkhıye kamusu'nu oluşturan ve büyük bir boşluğu dolduran bu terimler için son ciltte verilen alfabetik liste aranan terimin kolayca bulunması açısından çok faydalı olmuştur.

Her kitabın terimleri verildikten sonra çeşitli başlıklar altında ve maddeler halinde konu detaylandırılmaktadır. Konular işlenirken Hanefî fıkhı ve Hanefî mezhebi imamlarının görüşleri esas alınmakla birlikte diğer fıkıh mezheplerinin ve fıkıh âlimlerinin görüşlerine de yer verilmiştir.

Kaynaklar metin içinde yalnız kitabın adı verilerek gösterilmiş, her kitabın sonuna da faydalanılan kitapları gösteren bir liste konulmuştur.

Hukuk-ı İslâmiye'yi oluşturan 30 kitabın konuları şunlar:

1. Usûl-ı fıkıh,
2. Fıkhın tarihçesi ile fukahanın tabakâtı,
3. Münakehat (nikâh, evlilik),
4. Müfarekât: Talak ve fesh (boşanma),
5. Neseb ve hıdane (çocuğu bakmak ve terbiye etmek hakkı: velâyet),
6. Nafakalar,
7. Cezaî ahkâm,
8. Harb: Cihad hukuku,
9. Devlet-i İslâmiyenin vâridatı,
10. Emanetler: Vedialar ve âriyetler,
11. Hibeler,
12. Vakıflar,

25 Jaschke, age, 87-92.

13. Vasiyetler,
14. Veraset ve intikal ahkâmı,
15. Bey u şira (alım-satım),
16. Şuf'a,
17. İcareler,
18. Kefaletler,
19. Havaleler,
20. Vekâletler,
21. Rehinler,
22. Şirketler,
23. Mefkudlar, lakidler, lukatalar (kayıp ve buluntu mallar),
24. Hacr ile izn ve ikrah,
25. Gasb ve itlâf,
26. Sulh ve ibra,
27. İkrar,
28. Davalar,
29. Beyyineler: Şahitler ve tahlif (deliller, şahitler ve yemin teklif etme),
30. Hüküm ve fetva.

Türk ilim ve düşünce hayatının nerelerden nerelere geldiğini göstermesi açısından faydalı olur düşüncesiyle son olarak bu kitabın Hukuk Fakültesi'nce yapılan 1. baskısının takrizlerinden —sıkıcı olmaz ümidiyle— bazı alıntılar yapmak istiyorum:

Prof. Sıddık Sami Onar (Rektör):

"Hak ve adaletin en büyük ve en feyizli kaynaklarından olan İslâm hukuku, asırlarca en medenî milletlerin ihtiyaçlarına cevap verdiği halde bugün mukayeseli hukuk sahasında layık olduğu yeri alamamış bulunmaktadır... Bugün İslâm hukuku esaslarının meydana konması, bunların ehemmiyet ve kıymetlerinin dünya hukuk âlemi ve ilmi içinde belirtilmesi bu ilmin inkişafı bakımından büyük bir hizmet olacaktır...

Değerli âlimimiz ve müftümüz (o sırada Ö.N. Bilmen İstanbul Müftüsü'dür. İK) Ömer Nasuhi Bilmen büyük bir bilgi ve ihatanın, yorulmak bilmez bir mesainin mahsulü olan bu kıymetli eseriyle bu çok güç işi başarmış bulunuyor... Üniversite böyle bir eseri neşriyatı arasında görmekle büyük bir haz ve memnuniyet duymaktadır."

Prof. Hüseyin Nail Kubalı (Dekan):

"Millî medeniyet, bir bakıma millî olanla yabancı olan her nevi kıymetlerin ve müesseselerin devamlı ve şuurlu bir surette millî icap-

lara göre telif ve terkip edilmesi yolu ile bir milletin hayatında teessüs eyliyen tarihî devamlılıktan ibarettir... Bu zaviyeden bakıldığı zaman millî tarihimizin tarihinde rastlanmıyan çok dikkate değer bir vasıf taşıdığı görülür. Bilhassa Atatürk ınkılabı ile tarihimizin seyrinde vukua gelen bâriz değişiklik ve tarihî devamlılığımızda hâsıl olan sarsıntı düşündürücü bir keyfiyettir.

Eski hukukî müesseselerimizi bihakkın izaha muktedir zevat nâdir denecek derecede azalmıştır. Bu müessif vaziyet gözönünde tutulursa bu vasıfta bir Kamus'un hukuk tarihimizi tedkik edecek olan bugünün ve yarının hukukçuları için ne değerli bir yardımcı olacağı anlaşılır.

Eserin fâzıl müellifine İstanbul Hukuk Fakültesi namına teşekkürlerimi sunar, ilim hazinemize kazandırdıkları bu güzide Kamus'un hazırlanmasında masruf büyük himmetlerinden dolayı hayranlıklarımı ifade eylemeği derin bir zevk telakki ederim."

Prof. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu (Öğretim üyesi):

"Uzun asırlardanberi milletimizin hukuk nizamını temin etmiş ve 1926 yılında Türk Medeni Kanunu'nun kabulüne kadar memleketimizde tatbik edilmiş bulunan İslâm hukukuna ait tam ve müdevven bir Kamus'un yapılmamış olması hukukî hayatımızda çok büyük bir eksiklik teşkil ediyordu.

İstanbul Müftüsü Fatih müderrislerinden çok muhterem Ömer Nasuhi Bilmen'in uzun yılların mesaisi neticesinde böyle bir eser meydana getirdiğini Hukuk Fakültesi Dekanı bulunduğum sırada haber alınca, bunu Fakültemiz hesabına neşretmeyi düşündüm...

Böyle muhalled bir eseri hukuk âlemine ihda etmeğe muvaffak oldukları için, onun değerli ve muhterem müellifini bütün samimiyetimle tebrik ve kendilerine teşekkür etmeği bir vazife bilirim."

Toplum ve Bilim 29/30 Bahar - Yaz 1985, 179 - 199

İslâm ve İktisat: 1913-1914 Müslüman Boykotajı

*Zafer Toprak**

Aman Yarabbi! Türklerin, Müslümanların birbirleriyle alış veriş ettikleri, elden geldiği kadar yerli mallar kullanacakları vakit kim bilir nasıl şenlik, bayram yapacağız.

*Müslümanlara Mahsus Kurtuluş Yolu***
(Parasız dağıtılır) 1329/1913

Balkan Harbi, Osmanlı Müslümanının iktisadî uyanışında, ya da o günkü deyişle "intibâh-ı iktisadî"de bir dönüm noktasıdır. Savaş acı anılar bırakmış; milliyetçiliğin geniş bir tabana yayılmasına neden olmuştur.

Osmanlılık, Balkan Harbi'yle son bulmuştur. Savaşın neden olduğu mezalim, yitirilen topraklar Osmanlı toplumunda müslüman gayr-ı müslim arasında derin bir uçurum açmıştır. Osmanlı millet sistemi giderek çözülmüş; Batı kaynaklı milliyetçilik duyguları İslâmın oluşturduğu platformda güçlü bir ideolojik silaha dönüşmüştür.

* Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi

** Rica: Memlekete, millete küçük bir faidesi olur ümidiyle yazıp masraf ederek bastırdığımız ve parasız olarak dağıttığımız şu risaleciği alanlar, okuduktan sonra yırtıp atmasın... Kendisi gibi bir Müslümana versin. Okumak bilenler de, bilmeyenlere okuyup anlatarak şu suretle, kendi de memleketin hayrına küçük bir hizmet etsin.

Bundan böyle Müslüman Türk unsur arasında savunuya yönelik (defansif) bir milliyetçilik izlenmiş; Batı'nın gerek siyasal gerek iktisadî yayılımına karşı etkin bir direnç doğmuştur.

II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında oluşan liberal ortam Osmanlı "millet"lerine sınır tanımaz bir özgürlük getirmiş; cemaatlar yarı bağımsız bir konum kazanmıştır. "Millet"lerin mebuslar aracılığıyla Osmanlı meclisinde temsili bu unsurlara yasama düzeyinde siyasal güç kazandırmış; inanç, düşünce gibi geniş "demokratik" hakların kullanıldığı bir dönem yaşanmış; birçok "unsur" fırka, cemiyet ve klüplerde örgütlenmiştir.

Osmanlı yönetiminin "ittihad-ı anâsır", ya da unsurların (milletlerin) birliği özlemi Balkan Harbi'yle düş kırıklığına dönüşmüş; geniş toprakların yitirilişiyle Osmanlı "milletleri"nin balayı sona ermiştir.

Babıali Baskını Osmanlı "çoğunlculuğu"nu noktalamıştır. Bundan böyle Cihan Harbi'nin sonuna değin İttihat ve Terakki mutlak güç olarak ülkeyi yönetmiştir.

Osmanlı topraklarında gayr-ı müslim unsurlar arasında milliyetçilik akımı çok eski tarihlere uzanır. Türk unsuru vurgulayan milliyetçilik ise Osmanlı milliyetçiliklerinin en sonuncusudur. Her ne kadar dilde ve edebiyatta 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu doğrultuda gelişmeler izlenmiş; 1908'le birlikte Türk Derneği, Türk Yurdu Derneği, Türk Ocağı vb. fikir örgütleri ortaya çıkmış; **Türk Derneği mecmuası, Türk Yurdu** gibi yayın organları görülmüşse de, "seçkin" bir zümrenin ötesinde pek ilgi uyandırmamıştır.

Oysa Balkan Harbi'yle durum değişmiştir. Milliyetçilik Müslüman Türk unsur arasında giderek yaygınlaşmıştır.

Balkan Harbi önceki savaşlardan farklıdır. Cephedeki gelişmeler kitle iletişim araçlarıyla; gazetelerle günü gününe İstanbul'a ulaşmıştır. Yaralılar, savaş göçmenleri akın akın İstanbul'a gelmiş, Osmanlı payitahtı savaşı yaşamıştır.

Hem bu kez, 93 Harbi'nde olduğu gibi Ruslarla, ya da başka yabancı devletlerle değil; daha çeyrek yüzyıl önce Osmanlı'nın parçası olan, Osmanlı tebası olan unsurlarla savaşılmaktadır. Osmanlı Türkü, Osmanlı Rumuyla, Osmanlı Bulgarıyla kanlı bıçaklı olmuştur.

Cephede çöken Osmanlı 'millet sistemi" cephe gerisinde de etkilerini göstermede gecikmemiştir. Artık, "millet"lerin hoşgörü, uyum ve belki de işbölümü esası üzerine kurulu birlikteliği göçmüş, yerini "millî tesanüd"e ve "komşu zenofobisi"ne bırakmıştır.

1913-1914 İslâm Boykotajı işte böyle bir ortamda gündeme gelir.

Boykotaj nedeni Osmanlı Rum vatandaşlarının Yunan hükûmetine yaptıkları bağışlardır. Boykotajı yürütenlere göre Balkan Harbi'nde Yunanis-

tan'ın başarısı kısmen Osmanlı Rumlarının desteğiyle gerçekleşmiştir. Hatta Osmanlı donanmasını Marmara'ya hapseden Yunanistan'ın Averof zırhlısı, Averof adında Görüceli bir Osmanlı Rum "vatandaş"ı tarafından Yunan hükûmetine hediye edilmiştir.

Averof zırhlısı boykotajın temel gerekçesidir: Averof zırhlısı nedeniyle Balkan Harbi sırasında Osmanlı donanması Ege'ye açılamaz; Selanik ve Ege'deki Osmanlı adalarını savunamaz. Öte yandan, İzmir'den, Beyrut'tan Rumeli'ye asker sevki yapılamaz. Tek bir Yunan gemisi Osmanlı donanmasının elini kolunu bağlar.

Averof örneği tek değildir. Osmanlı Rumları Yunanistan'a sürekli bağışta bulunurlar. Yunan ordusunun donanımında bu bağışların yadsınamaz bir payı vardır.

Boykotaj kampanyasına göre, Osmanlı topraklarında ticaret Rumların elindedir. Alış verişi Rum "vatandaşlar" düzenlerler. Böylece "zavallı, şaşkın ve gafil Müslümanlar" kendi elleriyle Yunanistan'ın topu tüfeğini, zırhlısını finanse ederler.

Müslümanlara yapılan çağrıda şu satırlar yer alır: "Yunan'ın gemilerinden silahlarından birçoğunu biz aldık... kendi memleketimizin üzerine düşman bayraklarını, biz kendi ellerimizle dikmiş olduk!"

Bunca acılardan, bunca felaketlerden sonra Osmanlı Müslümanı hâlâ uyanmamıştır. Sırf Müslümanların oturduğu mahallelerde bile bakkal, manav. tuhafiyeci hatta fırın gibi dükkânlar Müslümanların elinde değildir. Buralarda "vatandaşlar", "Yunanlılar Müslüman ve Türk düşmanları" ticari faaliyetlerini sürdürürler.

Bu koşullar altında iktisadî uyanış, "intibâh-ı iktisadî" gündeme gelir. Müslümanlar, Türkler ticareti ellerine geçirmeli; fabrikalar, şirketler, bankalar kurmalıdırlar. Rusya'daki dindaşları Türkler örnek alınmalıdır.

Bundan böyle Haçopulo, Yanko, Alsetopulo, Petro gibi "yabancı" isimlere ait büyük ve zengin mağazalar boykot edilmeli; alışveriş müstahdemi Türklerden oluşan Kahyaoğulları, Karaosman, Uşakîzadeler, Hacı Muhiddin, Mehmed Şakir vb. ticarethanelerle yapılmalıdır.

Boykot kısa sürede etkisini gösterir. Eylem Müslümanlara parasız dağıtılan risalelerle duyurulur. Müslüman esnafın, tüccarın, işyerlerinin adreslerini içeren listeler yayınlanır. Müslümanlara ticarete atılmaları için çağrıda bulunulur. Nitekim kısa sürede İstanbul'da 500'e yakın Müslüman dükkânı açılır.

Boykot girişimi Fener Patrikhanesi'ni harekete geçirir. Patrik Adliye Nezareti'ne bir "mazbata" verir. Nezaret mazbatayı geri çevirir. Patrik boykot devam ettiği takdirde "başka türlü vesaite müracaat eyliyeceği-

ni" söyler. Bu sözler "Düvel-i Muazzama"ya başvurarak Osmanlı'yı şikâyet edeceği anlamına gelir.

Patriğin tavrı Müslümanlar arasında büyük bir infial doğurur. Olay giderek büyür. Hüseyin Kazım Rum patriğine açık bir mektup yazar ve bunu yayımlar.* Bu mektupta boykotun Müslümanların hakkı olduğunu savunur. "Bir Diyamandi, bir Hristo, bir Vankel, bir Artin, bir Yako gibi bir Mehmed, bir Osman, bir Mustafa da para kazanmak istiyor" der. Müslümanlar da bir Haçopulo, bir Gramatopulo, bir Şişman Yanko gibi ticarette başarı gösterebilirler.

1913-1914 Boykotajı II. Meşrutiyet döneminde "millî iktisad"ın başlangıcı sayılabilir. Balkan Harbi'yle birlikte Türk unsur arasında "millî şuur" ya da ulusal bilinç oluşur. Gerek dışarıya karşı, gerek içerde gündemdeki ilk maddelerden biri iktisadî bağımsızlıktır. Nitekim boykotajdan yana yayımlanan risalelerden biri **Müslümanlara Mahsus Kurtulmak Yolu** başlığını taşır.

Cihan Harbi boykotajla amaçlanan gelişmelere yeni bir ivme kazandırır. "Devlet İktisadiyatı" İttihat ve Terakki'yi ticaret hayatına sokar. Heyet-i Mahsusa-i Ticariyye iç ve dış ticareti kısa sürede ele geçirir. İhracat Heyeti devletin dış ticareti doğrudan üstlenmesine neden olur. Tüm dışparasal işlemler Kambiyo Muamelatı Merkez Komisyonu'nca denetlenir.

Savaşın son yıllarında Müslüman-Türk eşrafın ticarette önemli bir ağırlığı vardır. Beş yıl gibi kısa bir sürede boykotaj amacına ulaşmıştır.

1914 Baharında kurulan Müslüman Tüccar Cemiyeti İslâm ticaret erbabını aynı çatı altında toplamış ve Dersaadet Ticaret Odası'na karşı güçlü bir muhalefet oluşturmuştur. 1922 yılında faaliyete geçen Millî Türk Ticaret Birliği Müslüman Tüccar Cemiyeti'nin devamıdır ve Millî Mücadele ertesi Türkiye'deki ticaret odalarının "millileştirilmesi"nde başı çeker.

* Hüseyin Kazım, **Rum Patrikine Açık Mektup,** İstanbul, Yeni Turan Matbaası, 1330.

*

BELGELER

Belge I

EY MÜSLÜMANLARI HANIMLARI EFENDİLERI

Sizinle biraz hasbıhal etmek istiyoruz. Allah, bir daha tekrarını göstermesin... Son Balkan muharebelerini hepimiz biliyoruz. Dört düşman,

birlik olarak üzerimize saldırmış ve bütün koca Rumeli'yi baştan başa yakıp yıkarak, Çatalca önlerine kadar dayanmıştı.

O zamanki korkularımız, hâlâ biraz düşünecek olursak, aklımıza gelir.

Allah sonradan, bu dört düşmanı da, birbirlerine düşürdü.. Ve bundan biz de istifade ederek, cenab-ı hakka yüzbin şükürler olsun, o güzel Edirne'mizle Kırkkilise taraflarını kurtardık... Bir vilayet kadar yeri kazandık.

Fakat, kaybettiğimiz şeyler, o kadar çok, o kadar çok ki...

Telef olan yüzbinlerce canlardan başka, bugün milyonlarca Müslümanlar Türkler, düşmanın ayakları altında inliyor.. O herbirisi kapularında beş on hizmetçi, beş on yanaşma kullanan dünkü zengin beylerin, ağaların kızlarından, çocuklarından bugün kimisi, sokaklarda dileniyor.. Kimisi, meyhanelerde düşman askerlerine rakı dağıtıyor... kimisi kundura boyacılığı ediyor. Hülasa, bir lokma ekmek bulabilmek için herbirisi bir yolda sürünüp duruyor.

Bu halleri düşündükçe, insanın kalbi taştan olsa dayanmaz.

Halbuki, yalnız can.. yalnız insan değil, büyük büyük memleketler.. koca koca ülkeler de kaybettik.

İskeçe, Kavala, Drama, Siroz, Selanik, Yanya, Manastır, Kosava, İşkodra gibi birçok mamur ve zengin kasabaları havi koca koca vilayetler... O birçok göllerin, nehirlerin suladığı münbit ve bereketli ovalar, ulu ormanlar... O, herbirisi kıymet biçilmez birer hazine olan güzel adalar.. hepsi bunların hepsi, bugün artık bizim değil.

Bugün Selanik'in, o şirin memleketin, Yanya'nın ve diğer şehirlerle birçok adaların hükûmet konakları ve camileri üzerinde, birer Yunan bayrağı sallanıyor.

Hanımlar.. Efendiler!

Bütün bu güzel vilayetleri, kaybeden ve kendi memleketlerimizin üzerine düşman bayrakları diken kimin elidir biliyor musunuz

Kemal-i teessürle söyliyelim: Bizim elimiz... Evet, kendi ellerimiz!

Çünki, Çanakkale Boğazı'ndan dışarıya çıkamadık.

Çünki, Selanik'e, Adalar'a imdad edemedik,

Çünki, Yunan'a karşı koyamadık.

Çünki, karşımızda düşmanın Averof zırhlısı vardı.

Bütün ülkesi, yalnız Rumeli'deki vilayetlerimizin hatta yarısı kadar bile olamıyan Yunan hükûmetinin Averof zırhlısı!

İşte bu bir tek gemi; bizim elimizi kolumuzu bağladı... Bize, Akdeniz'i haram etti ve bunun neticesi olarak Yunanistan da diğer düşman-

larımızla birleşerek Rumeli'nde ve Akdeniz'de bildiği ve istediği gibi oynadı.

Ah; eğer bizim de Averof'a karşı koyabilecek bir gemimiz olsa idi; O zaman iş, bütün bütün başkalaşırdı. Bir kere Yunan, diğer düşmanlarla birleşemezdi çünki kendi başından —kendi memleketlerinden korkardı ve bu halde tekmil adalarımızla silahlarımız tecavüzden kurtulur ve devlet, diğer cihetten bir korkusu kalmayınca her türlü noksanlarını ikmale meydan bularak. İzmir'den, Beyrut'tan daha çok asker getirerek diğer düşmanlarımızla daha güzel çarpışabilirdi.

Hatta, belki Yunanistan, başından korkusundan, bize yardım etmeğe bile mecbur olurdu.. Heyhat!

Nasıl oluyor da, bizim ancak bir iki vilayetimiz büyüklüğünde olan küçük bir Yunan hükûmeti, böyle bizimkinden güzel ve kuvvetli bir gemi alabiliyor, diye teaccüb mü ediyorsunuz

Hem teaccüb etmekte, hem de böyle bir sual sormakta yerden göğe kadar, hakkınız var.

Evet; o küçücük, o miskin ve züğürt Yunan hükûmeti, kendisine kalsa, kabil değil böyle zırhlılar alamaz. Çünki almak için, para bulamaz. Fakat zırhlıyı alan hükûmet değil, millet!

Hem yalnız, zırhlı değil, orada böyle çok paralara muhtaç olan işleri, hep, millet görüyor.

İşte, Averof zırhlısını alan da Averof adında bir Rum.

En ziyade, insanın yüreğini yakan cihet, bu Averof'un Yunanlı değil, bizim Görüceli bir Rum vatandaşımız olması...

Evet, bir Rum vatandaş.. Yunan hükûmetine, koca bir harb kazandırdı ve bütün Yunanistan'ı bir, birbuçuk misli büyüttü! Fakat daha böyle, hergün gördüğümüz, ve belki ellerini sıktığımız kaç vatandaşımız vardır ki, yarın veya öldükleri gün bütün servetlerini Yunan hükûmetine terk ve ihda etmek gayretiyle, kendi aramızda, asla yorulmaksızın, geceli gündüzlü çalışıp durur!

Çarşıya çıktığımız zaman, şöyle bir etrafımıza bakalım... Dükkanları, mağazaları bir gözden geçirelim... ne görürüz?

Mahalle bakkallarından tutunuz da, en sapa yerlerde veya bir aylık kirası kırk elli lira ve belki daha fazla eden en işlek, en büyük caddelerde.. büyük büyük mağazalar içinde alış verişle meşgul yüzlerce, binlerce Rum vatandaş!

Süslü, yaldızlı camekanların içinde dizilmiş her türlü malların, rafları dolduran çeşit çeşit kumaşların arasında, yine mağazalar kadar süslü ve açık başlı birçok şık Rum vatandaşlar!

Bunların, kuytu, sapa yerlerdeki dükkanlarda bir takım yağ içinde, pisleri de vardır... Fakat hiçbirisi de boş durmaz... Kimisi büyük yağ fıçılarının, zeytinyağı tulumlarının arasında didinir. Kimisi süslü mağazaların önünde bin dil dökerek sizi içeriye sokmağa çalışır... Kimisi, içeriye giren müşterilere mutlaka bir şey satabilmek için uğraşır.

Haydi, biz de, bir şey almak için değil, şöyle bir gezip görmek için... daha doğrusu kapıdaki çelebinin kırıla döküle yaptığı davetlerine karşı bir kabalık etmiş olmamak için içeriye girelim... Derhal birkaçı birden etrafımızı alır ve "Ne arzu buyurulur Hanımefendimiz?" yahud "Ne emrediyorsunuz Beyefendimiz?" gibi parlak lakırdılarla yanımıza sokulur... Siz mesela, asılı bir mendile veya kenarı meydana çıkarılmış bir kumaşa biraz fazlaca bakdınız mı... hemen o cins malların kendilerinde en güzeli, son modası bulunduğunu söyliyerek örneklerini önünüze dizmeğe başlar. Siz isterseniz, lüzumu olmadığını.. almıyacağınızı söyleyiniz; o sıkılmaz, yorulmaz ve hiç üşenmez, muttasıl mendil ve kumaş paketlerini aça aça önünüze yığar. Bu derecede ki, nihayet bu kadar uğraşmaktan, bu kadar didinmekten, o heriften ziyade siz sıkılırsınız.. Ve ihtiyacınız olmadığı halde utandığınız için birkaç mendil alır veya pek hoşunuza giden bir kumaştan bir çarşaflık kestirirsiniz. Ve ekseriya başkalarına fiyat kesilmiş ise de, sizi müşteri etmek için bir miktar "ikram" da yaptığını söyliyerek bin teşekkürler... bin mersilerle bedelini sizden alır ve sonra bin teşyi'ler içinde, sanki kırk yıllık ahbabmışınız gibi dükkandan ve o şık çelebilerden ayrılırsınız.

Ve bu muameleler, her dükkanda, hergün sabahtan akşam geç vakitlelere kadar, böylece devam eder!

Fakat bir de akşam üzeri, mağaza sahibinin önündeki satış hesabını gözden geçirdiği zaman yanında bulununuz.. Göreceksiniz ki, Ahmed efendinin aldığı altmış paralık bir mendilin yirmi parası.. Fatma hanımın, kelepir olarak iki liraya kestirdiği bir çarşaflığın yarı lirası.. Hülasa bütün o günkü kazancın az çok, birer hissesi.. Yunan hükûmeti namına ayrı ve hususî bir hesaba geçiyor!

İşte; o züğürt ve küçük Yunan hükûmetinin, kuvvet kaynağı.

İstanbul'da, Konya'da, İzmir,de, Basra'da Mısır'da, Hind'de, Çin'de, Amerika'da, Avrupada, hülasa dünyanın her tarafında, geceli gündüzlü hiç durmamacasına çalışan. On paralık bir müşteriyi kaçırmamak için on saat uğraşan bütün bu Rumlar, Yunanlılar, kendi sağlıklarında tekmil kazançlarından bir miktarını mutlak Yunan hükûmeti namına ayırmakla beraber, birçokları da öldükleri zaman, bütün o didine didine topladıkları paraları, kâmilen Yunan hükûmetine terk ve hibe ediyor ve bu hediyelerin, duyabildiklerini, her zaman gazeteler de yazıyorlar.

Böyle mağazalardan, böyle dükkanlardan şunun aldığı kırk paralık bir makara, bir mendil... onun aldığı bir teneke yağ, bir okka zeytin... ötekinin aldığı bir kumaş, bir saat, bir çikolata... parasıyla bize, evet, zavallı şaşkın ve gafil müslümanlar, biz kendi ellerimizle, Yunanın aldığı o zırhlıların, topların, tüfenklerin parasını temin ediyor... bizi öldüren kurşunların, güllelerin paralarını, yine biz vermiş oluyoruz!

Henüz memedeki bir Müslüman kuzusunun, göğsüne saplanan süngünün, mesela, ak sakallı bir hoca efendinin aldığı bir top cübbelik kumaş parasıyla alınmış olduğunu düşünmek, ne acı, ne ağlatıcı bir hatıradır!

Tekrar ediyoruz: Yunan'ın gemilerinden, silahlarından birçoğunu biz aldık ve yukarıda dediğimiz gibi, kendi memleketlerimiz üzerine düşman bayraklarını, biz kendi ellerimizle dikmiş olduk!

İnanır mısınız... Hâlâ, bunca acılardan, bunca felaketlerden sonra hâlâ, daha gözlerimiz açılmadı... Hâlâ körlüğümüz devam edip gidiyor. Çünkü bakınız, hâlâ sırf Müslümanlardan ibaret olan mahallelerde bile bakkal gibi, manav gibi, tuhafiyeci gibi, hatta fırın gibi dükkanlar açmıyoruz. Hâlâ buralarda Yunanlılar Müslüman ve Türk düşmanları ticaretlerine devam ediyorlar.

Beyoğlu, Galata cihetlerini bir tarafa bırakalım.. Fakat hâlâ Köprübaşı, Sultanhamamı, Meydancık gibi İstanbul tarafının en işlek caddelerindeki büyük ve süslü birçok Yunan ve Rum mağazaları, hergün getirdikleri taze taze mallarla bizi kendilerine çekip duruyor... Eski mallar satılmasa hiç yeniden mal getirmeğe lüzum görürler mi?

Bir Rum mağazasına dikkat ediniz... O birçok heriflerin içinde, bir işçi Müslüman göremezsiniz. Çünkü onlar, kendi kazançlarından başkalarını değil, yine ancak kendi hemcinslerini kazandırmak isterler.

Ağır yükler kaldırmağa, adi hizmetlere saldırmağa, sabahtan akşama kadar öteye berîye koşturmağa gelince, ehemmiyetsiz bir paraya mukabil, bir zavallı Müslüman Türk bulmakta güçlük çekmezler.

Çünki, Müslümanlar Türkler kanaatkârdır;

Çünki, Müslümanlar cefakeştir;

Çünki, Müslümanları Türkleri ahmak, budala sanırlar!

Yine dikkat ediniz... Hiçbir Rum'un, Yunanlı'nın pek başı sıkılmadıkça, hiç bir Müslümandan on paralık alış veriş ettiğini göremezsiniz. Bir şey almak lazım gelince, kendi cinsinden bir satıcı arar ve bulur. Çünki onlar, keselerindeki parayı, bir yabancıya kısmet etmekten pek sakınır... On parasını bile yabancılardan kıskanır.

Bu hususta da bizim kadar.. biz Müslümanlar, biz Türkler kadar

kayıtsız hiçbir millet yoktur. Allah, Allah, hâlâ gözleriniz, mağaza sahibinin mllletlnl değil, mağazadaki malları görüyor!

Kulaklarımız, hâlâ o şık ve dessâs heriflerin "Beyefendimiz... Hanımefendimiz" diye döktükleri dillerden hoşlanıyor!

Efendiler... Hanımlar!

Bu kadar körlük, bu kadar gaflet artık yeter; Müslümanlık Türklük mahv oluyor. Düşmanlarımızın fikri, emeli pek yamandır!

Artık biraz, etrafımızı görelim;

Biraz, ilerisini düşünelim;

Biraz, paramızın kıymetini bilelim;

Artık tüccar olmağa, zengin olmağa gayret edelim; milletimize, millyetimlze, dlnimize dört el ile sarılalım!

*

Belge II

HANIMLAR!

Slze hitab ediyorum. Hele elbiseye ve çamaşıra müteallik alış verişte, memleketi; o para sülükleri olan hain ve cani ellerden kurtaracak ancak, sizin himmetiniz... sizin büyük ve âlî himmetinizdir.

Allah ve Resûl-ullah aşkına; bir şey almak için gireceğiniz dükkanın ismine... şayet ismini göremez ve anlayamazsanız, içerideki adamların lakırdılarına dikkat ediniz.. Girdiğiniz yer; Müslüman ticarethanesi değilse, bir şey bahane ederek —yırtıcı bir hayvandan... zehirli bir yılandan kaçar gibi— hemen oradan uzaklaşınız.

Her yerde, ve hassaten bizde, parayı erkekler kazanır, kadınlar sarf eder. Erkeklerinizin kazandığı paraları yine erkeklerinizi ve hatta sizi öldürmeğe azim ve kasdetmiş heriflere kaptırmayınız.

Tekrar edeyim:

On paranızı, hatta beş paranızı bile kendi teba'mız olan Müslümandan başkasına vermeyiniz!

*

Belge III

BÜYÜK VE KİBAR HANIMEFENDİLER HAZRETLERİ

(Büyük ve kibar hanımefendiler hazerâtı)

Slze; sizin huzur-ı iffet ve asaletinizde de ref'-i sada-i ietirham etmek cür'etlnde bulunuyorum:

Yerli mallarımıza ve Müslüman tüccarlarımıza göstermek lütfunda bulunacağınız küçük bir eser-i teveccüh ve iltifat; memleketimizi ihya edecektir.

Buna; vahdet-i ilahiyyeye olan imanım kadar emin ve mutmainim! Çünki, sizin arkanızda görülecek yerli malı bir elbise... bir çarşaf, pek çok hanımlarımız için büyük bir vesile-i imtisal olur. Bu suretle; memleketimizi kurtaracak en esaslı bir yolda, rehberlik şeref ve meziyetini ihraz etmek; siz hanımefendilerimizin yedd-i iktidar ve ihtiyarındadır.

Memleketinizi... ve o memleketin mamulatını seviniz. Sizin bediakâr elleriniz; sizin zevk-i asilâneniz... bizim zavallı ve sade emtiamıza cihandeğer bir kıymet ve zarafet izafe etmeğe muktedirdir.

Rum modistraları;.. saraylarınızdan, kaşanelerinizden... avrupakârî danteleleri, harcları üzerlerinizden koğunuz. Süsün, müzeyyenâtın bile kumaşlara uyanı değil yerli mamulatı olarak bulunabilenini intihab buyurunuz. Çünki siz.. her şeye rağbet ve iltifat buyurursanız, memlekette o; şayeste-i taklid olur.

Kadınlar; her muhitin en nafiz birer amil-i müessiridir. Alelhusus bu meziyet, asaletle de pirayedâr olursa, dünyada, azmine hail olabilecek hiç bir kuvvet, hiç bir mani' tasavvur olunamaz.

Bu büyük kuvveti, memleketlerinin... zavallı bedbaht ve sefil vatanlarının tahlisi yolunda istimal edecek yüksek fikirli, âlî haslet hanımefendiler hazerâtının makam-ı izzet ve şerefi ise, kalb-i millettir.

Rus Japon harbinde tekmil hilyât ve müzeyyenâtını mesarif-i harbiyye için, seve seve, feda ve ihda eden, boyları küçük fakat kalbleri pek büyük, Japon kadınları.. tarihin sehaif-i zi şanında, kendilerine müebbeden bir mevki-i ihtiram temin ettiler ve müsabaka-i fedakârîde bütün memlekete pişva olan kadınlar, en asil familyalardan idi.

Bugün şu sefil ve nâlân memlekette, kendi mümtaz evladlarının şefkat ve inayetine arz-ı ihtiyac ediyor.

Sizlerin; (Japon kadınları ve Lord Kromer'in zevce-i muhteremesi gibi) yalnız, memleketin ve milletin temin-i esbâb-ı selametine hasr-ı efkâr ve amâl edeceksiniz yövm-i mes'ud ve mukaddesin idraki; vatanın ve belki bütün cihan-ı İslâmın bir sabâh-ül-hayr istihlâsıdır.

Hanımefendiler hazerâtı!

Bütün milletin tercüman-ı hissiyatı olarak, size yalvaran, sizden, şu zavallı ve yoksun vatan namına, bir parça merhamet.. bir parça fedakârlık dilenen sada-i tazarru ve istirhamı, —hiç olmazsa bir; yalnız bir sene kadar cüz'i bir müddet için— lutfen kabul ve muhitinizin rical-i kirâmını da, bu maksada teşvik ve imale buyurunuz.

İşte; utba-i asalet ve mürüvvetinize ref' ve ila cür'etinde bulunduğum hülasa-i istirhamat ve temenniyatım bundan ibaret!

Benden niyaz... sizlerden icabet.

*

Belge IV

MÜSLÜMAN DÜKKANCILARA

Pek çok dükkanlarda, sahiblerinin ismi bile yazılı değil. Bu hal; Müslüman satıcı arayan müşterileri, çok müşkülata düşürüyor. İsimlerinizi; dükkanlarınızın göze görünecek yerlerine, hemen yazdırınız.

Bir de; bazı Müslüman olmayanlar da dükkanlarına, Yakub.. Necib.. Selim.. gibi isimler yazdırdığından, Ahmed, Mehmed gibi hakiki Müslüman isimlerinizi —hatta babalarınızın isimleriyle— yazdırmakta ihmal etmeyiniz.

Bu yazıların, bir Müslüman hattata yazdırılmasını ihtara hacet görmüyorum.

*

Belge V

TÜCCAR VE ESNAFIMIZDAN BİR BÜYÜK RİCA

Her gün, duvarlarda.. gazetelerde görüyoruz. Başka milletler, ilâncılığa pek ehemmiyet veriyor ve pek çok para sarf ediyor. Böyle ilân yapanlar, elbet budala değil. Bu uğurda verdikleri paranın, kat kat acısını çıkarabiliyorlar ki, hergün başka başka ilânlardan geri durmuyorlar

Bu halde, biz de biraz ilânın ehemmiyetini anlayalım.

Müşterilerimize; nerede, ne gibi şeyler bulunduğunu bildirelim. Bu yoldan, sarf edeceğinlz para, emin olunuz ki hiç fazla bir şey değildir ve hiç bir zaman yazık olmaz; belki alış verişinizi arttırmak suretiyle sizi pek çok müstefid eder.

Bir de müşterilere karşı nezaket ve doğrulukla muamele yapmağa çalışınız. Gönül kırmaktan bir faide hasıl olmaz. Hele beş on para fazla kazanacağız diye, müşteriyi aldatmaktan pek sakınmalıdır. Çünki bir müşterl, bir ve nihayet iki kere aldatılabilir.. Bir kere de hilekârlık anlaşılırsa, artık gerek o müşteri ve gerek onun görüştüğü bütün aileler.. o dükkanın semtine uğramaz olurlar. Bir dükkancının adını; hilekârlikla,

tamağkârlıkla teşhid ettirmekten ise, ticaretini terk etmesi daha iyidir. Zaten Allah da, meşru ticaretten fazlasını, bize haram etmiştir.

Hamd olsun; Müslümanlar da, yavaş yavaş yerli mallarına ve Müslüman tüccarlarına rağbet etmeğe başladı.

Siz de, ey Müslüman tüccarlar... esnaflar! Halkımızın bu hevesini kıracak ve onları yine Hıristiyan tüccarlarının dükkanlarına atacak muamelelerden şiddetle sakınınız. Çünkü bir müşteri kazanmak büyük bir hünerdir. Her şahsa, her muameleye karşı tatlılıkla ve hassaten doğrulukla ve aza kanaatle mukabele ediniz.

İlâna ehemmiyet veriniz.. Ta ki alıcı ile satıcı birbirlerini kolaycacık tanısın ve her iki taraf dahi, tatlı ve doğru muamelelerle birbirlerine emniyet ve muhabbet etsin. Bu meselede en büyük vazife sizindir. Allah muîniniz ticaretinizde zahîr ve destgîriniz olsun din kardeşlerim.

*

Belge VI

PEK MÜHİM BİR NOKTA

Yapacağımız işi, sessiz sedasız görelim... İstediğimizi, yalnız kendimiz bilelim.

Suyun; çağlayanından değil, sessizce akanından korkmalı! Düşmanlarımız, kendi fikirlerini bizlerden saklamak sayesinde maksatlarına nail oldular... Biz de onlar gibi yapalım!

Boş nümayişlerden... adî gösterişlerden son derecede sakınalım. Neticede biz kârlı çıkarız.

Fikrinizi.. maksadınızı.. felaketlerinizi hiçbir zaman unutmayınız.. fakat fikrinizden, maksadınızdan, acılarınızdan düşmanlarınıza hiç renk vermeyiniz!

*

Belge VII

MÜSLÜMANLARA UYARI

Ayak satıcılarından: Ekmekçi, sütçü, ve sebzevatçılar ile kaymak satanlar karışıktır. İçlerinde birçok Rum ve Bulgar bulunduğundan dikkat etmek lazımdır.

Sakız leblebisi, francala ve ekmekkadayıfı satanlar da hemen umumen Yunanlı ve Rumdur. Hele o "dolmapapu, bili bam bili bam" nağmesiyle sokakları dolaşan sakız leblebicisl halis Yunanlıdır.

Lambacı ve gazcılar da Müslüman değildir.

Hıristiyanlar.. on paralık karanfil, yirmi paralık kakule satmağa.. veya zahmeti çok, kazancı az işlere girmeğe tenezzül etmedikleri için Mısır Çarşısı'ndaki attarlar, lokma ve tel kadayıfıyla mısır satanlar, tahin helvacıları, leblebiciler.. nalın ve takunya yapan dükkanlar.. küçük sarac, bıçakcı ve süpürgeci dükkanları... yangından mütebaki Uzun Çarşı esnafı, Yemiş Çarşısı'nda —Balık Pazarı tarafındakiler değil— kuru yemişçiler, hemen umumiyetle İslâmdır.

*

Belge VIII

MUCİB-İ İBRET BİR ŞEY!

Tasvir-i Efkâr gazetesinin 11 teşrin-i sânî sene 329 tarihine müsadif olan pazartesi günkü nüshasının ilk sahifesinde, gözümüzü dört açacak bir resim ile, pek ziyade şayan-ı ehemmiyet ve ibret bir takım tafsilat vardı.

Yunan milleti; pek yakında "İmparator Kostantin" namında büyük bir zırhlı, dretnot— yapdıracakmış ve 75 milyon franga mal olacak olan bu müthiş zırhlının mesarifinden üçte ikisi, ki iki milyon Osmanlı lirasından fazladır; memâlik-i Osmaniye'den gönderilecek ianelerle temin olunacakmış.

Biz; dört beş senedir, çalışa çabalıya, donanmamız için nakid olarak, bir buçuk milyon lira bile toplayamadık.

Onlar; belki bir seneden daha az bir müddet zarfında yalnız bizim topraklarımızda... bizim aramızda yaşayan Rumlardan iki milyon liradan fazla para toplayacaklar.

(Acaba toplayabilirler mi?) diye düşünmeğe hiç lüzum yok. Gazetenin, buna dair yazdığı birçok ibretâmiz sözler arasında, şöyle bir parça da var:

"...bu paraları bilhassa bizlerden, evet biz Müslümanlardan, Türklerden ve dantela ile tezyinat-ı saire almak için malum ül esâmî mağazalara koşan hanımlarımızdan kazanacaklardır. İşte bu mühim, bu canhıraş ve dehşetfezâ nokta hepimizi düşündürmeli..."

Evet: hepimizi, hem de derin derin düşündürmeli. İbtida, zırhlıya verilecek "İmparator (!) Kostantin" ismini... sonra da bu zırhlının kime karşı kullanılacağını düşünmeli..

Yalnız bizi öldürmek, ve hükûmetimizin namını mahv etmek için hazırlanan zırhlıların.. silahların parasını yine kendi aramızdaki vatandaş-

larımız tarafından tedarik olunduğu, bugün artık bütün cihanın malumu iken, daha ucuz veya daha parlak mal satıyor diye, hâlâ o menhus mağazalardan içeriye girmeğe ayaklarında kuvvet bulanlara... kimsenin yüzüne bakamıyacak mağlub bir milletin efradından olduğumuz halde, hâlâ memleketini değil menfaatini.. mevkiini.. süsünü düşünenlere ve hâlâ donanma ianesine kudreti nisbetinde yardım etmek istemiyenlere... Hey Allahım! Bir zerrecik insaf ve haya ihsan et!

*

Belge IX

DÜNYADA PARA EN BÜYÜK BİR KUVVETTİR!

Asıl iş; bir kere, parayı başka milletlerden kıskanmak fikrinin bütün Müslümanlarda, bütün Türklerde uyanmasındadır.

Ama siz; bizim fabrikalarımız... bizim ticarethanelerimiz yok, istediğimiz şeyleri nereden bulup da alalım? diyeceksiniz.

Bir kere, kalbinizde o kıskançlık uyansın... bakınız, o zaman kendi ihtiyacatınızı, yine kendi yerli mallarınızla temin etmekte ve hiç olmazsa, paranızı yine bir Müslümana vermekte bir güçlük görür müsünüz?

Evet; ben de biliyorum ki, bizde henüz makara, iğne, kağıt, tabak gibi şeyler yapacak fabrikalar yok.. Fakat bunları satan bir Müslüman da bulunmaz mı? Zaten, o süslü mağazalardaki vatandaşların (Rumların) sattıkları mallar da, kendi fabrikalarının değil ya.. Onlar da Avrupa malı.. Yalnız ticaretten kazandıkları kâr ve bu kârdan Yunan hükûmetine ayırdıkları para kendilerinin... hiç olmazsa, bizim yapacağımız alış verişin kârı da bir Müslümanın kesesine girsin.

... biz de onları taklide çalılşmalıyız... biz de cenab-ı haktan hükûmeti ve milleti için her türlü fedakârlığı seve seve icradan çekinmeyecek Averof ve diğer birçok emsali gibi, büyük ve kahraman yürekli evladlar temenni etmeliyiz. Çünki ancak bu sayede devlet ve memleketi kurtarabiliriz.

Emin olalım ki, dünyada para, en büyük bir kuvvettir!

Millet zengin olursa, hükümet de mes'ud olur.

Zaten bir devletin kudret ve şevketi, milletin servetiyle mütenasibdir. Ve milleti fakir olan hükûmetlerin kendileri de fakirdir.

Biz istersek: hem kendimizi, hem devletimizi zengin edebiliriz.

Emin olalım ki, dünyada para, en büyük bir kuvvettir!

Millet zengin olursa, hükûmet de mes'ud olur.

Zaten bir devletin yüceliği milletinin zenginliğine göredir. Ve mil-

leti fakir olan hükûmetlerin kendileri de fakirdir. Şu halde hakaretlere, tecavüzlere uğramamak, vatanımızı yükseltmek, hükûmetimizi kuvvetlendirmek istersek Müslümanlar, Türkler birbiriyle alış veriş etmelidirler!

Hakikat, biz istersek: hem kendimizi, hem devletimizi zengin edebiliriz.

Biz istersek: Averof gibi hükûmetimize büyük zırhlılar alabilecek zengin Müslüman Türk tüccarları yetiştirebiliriz.

Biz istersek: mesela Haçopulo... Yanko.. Alsetopulo.. Petro.. ve daha bunlar gibi yabancı isimlere aid büyük ve zengin mağazaları bir senede iflas ettirebiliriz.

Biz istersek: tekmil İstanbul'un, İzmir'in, Trabzon'un, Samsun'un elhasıl bütün şehirlerin alış verişini kâmilen Müslümanların Türklerin ellerine geçirebiliriz.

Evet biz istersek; yalnız Müslüman Türk parasıyle birçok fabrikalar, şirketler, bankalar... vücude getirebiliriz. Rusya'daki dindaşlarımız Türkler gibi ticareti yavaş yavaş elimize geçiririz.

Hülasa biz istersek; her şeye muvaffak oluruz!

Ancak bir kaç sene zarfında yapılabileceğine hiç şüphe olmıyan böyle hayırlı ve şerefli bir neticeye, kendi kayıtsızlığımız, kendi gafletimiz, milletin istikbalini düşünmemekliğimiz yüzünden muvaffak olamadığımızı düşündükçe insanın içinden kan gidiyor.

Geliniz, ey Müslüman Türkler, ahd ediniz ve daima yerli malı kullanacağınıza ve henüz bizde yapılamıyan makina, kibrit vesaire gibi şeyleri de mutlaka.. ve her halde bir Müslümandan alacağınıza azm ve cezm ediniz.

İşte bizi, hem de az bir zaman zarfında, zengin ve bahtiyar edecek çare!

Benim alacağım on paralık zeytinden, yirmi paralık sirkeden, makarnadan... ne olur demeyiniz. O paranın hatta beş paranın bile, memleketimizin zenginliği üzerinde bir yeri, bir mevkii vardır. Zaten böyle, küçük bir parayı sakınacak derecede, gönlümüzde memleket aşkını, Müslümanlık aşkını, Türklük aşkını uyandırmıyacak olursak,

Eyvah bize... yazık bize!

Şimdi, ihtimal kendi kendimize düşünür de:

— Biz bu kadar fakir olduğumuz halde, öyle zengin mağazaları nasıl iflas ettirebiliriz?

derseniz, onu da anlatayım:

Hükûmet, bir senede, yalnız İstanbul'daki memurların maaşları için beş milyon lira kadar bir para veriyor. Hükûmet hazinesinden çıkan bu paraya, birçok mal ve mülk sahiplerinin, hanlardan, mağazalardan, ha-

mamlardan, vesaireden aldıkları kiraları ve diğer tüccarların kazançlarını da ilave ediniz. Bütün İstanbul'da; bir sene zarfında, elden ele geçen paranın yekûnu sekiz on milyon lirayı bulur. Bu paranın, en aşağıdan yarısını, Müslümanların sarf ettiklerini kabul edecek olursak, biz, Müslümanlar Türkler her sene dört beş milyon liralık alış veriş kuvvetiyle İstanbul'da, pek müthiş... pek zorlu bir iş yapabiliriz. Çünki bu paraları sen, ben.. bütün Müslümanlar sarf ediyor.. biz; azını etsek de paramızı Müslümandan başkasına vermiyecek olsak bize kim ne der ve sırf Müslümanlar arasında dönecek bu büyük para ve büyük işler görür?

Şurasını da düşünmek lazım gelir ki, ilk senede yapılacak dört beş milyonluk bir muamele ikinci, üçüncü... beşinci senelerde, dev adımlariyle yürüyerek yokuş aşağı yuvarlanan bir kar kümesi gibi hergün büyüyerek... gittikçe şişerek beş on sene içinde, İstanbulumuzun cıvarını... yalnız İstanbul cıvarı değil, zavallı fakir ve yoksul Anadolumuzun birçok yerlerini, kasabalarını fabrikalarla doldurur.

Ve o zaman, mesela.. Meydancık'ta Orozdi Bak - Ömer Efendi ticarethanesinin yerine Hacı Ahmed Efendi ve Şürekası mağazasını ve bugün tekmil müşterileri hemen kâmilen Müslümanlardan ibaret olan, Haçopulo... Yanko... vesairenin büyük mağazalarına karşı, tekmil adamları Türklerden ibaret olmak üzere Kahyaoğulları'nın, Karaosman çocuklarının, Uşakîzadelerin, Hacı Muhiddin Efendi'nin... Mehmed Şakir ve Rufekası'nın ticarethanelerini görmekle göğsümüz kabarır ve bu neticenin vücude gelmesinde bizim de az çok hizmetimiz, imkânımız bulunduğunu düşünerek sevinç ve iftihar yaşlarıyla gözlerimiz yaşarır. Aman yarabbi, Türklerin, Müslümanların birbirleriyle alış veriş ettikleri, elden geldiği kadar yerli mallar kullanacakları vakit kim bilir nasıl şenlik, bayram yapacağız! İşte bu şerefli, bu hayırlı, peygamberimizin ruhunu şad edecek neticeye varmak için, ey Müslümanlar, Türkler... efendiler, hanımlar, gençler, ihtiyarlar, hocalar... sizden istediğimiz şey, o kadar büyük fedakarlığa muhtaç değil.

İbtidasından, biraz zahmetli gibi görünürse de, pek çabuk alışılacaktır. Asıl iş, bir kere tekmil size lazım olacak şeyleri satan Müslüman mağazalarının, Türk dükkanlarının yerlerini öğrenmekten ve sonra da mesela on paralık bir kibrit için bile üşenmiyerek oraya kadar gitmekten ibarettir. Uzakça dükkanlardan alınacak eşya için, her zaman yorulmamak üzere, biraz tedarikli bulunmak da mümkündür.

En büyük ve en mühim iş ise mümkün olduğu kadar yerli malı kullanmaktır.

Vakıa yerli mallarımız, Avrupa mallarına bakılınca biraz fena... biraz pahalı gibi görünür.

O kabalık, bizim şerefimiz.. bizim iftiharımız olmalı... O pahalılık; bize daha ucuz, daha faideli görünmelidir.

Arkasındaki elbisenin, başındaki kordelanın şıklığı zarafeti ile iftihar eden boş kafalıları yerli fakat daha kaba, daha renksiz bir elbise içinde, ruhumuzun duyacağı zevki bir kere anlasalar... Bir kere "bunlar bizim yerli malımız.. Bizim kendi tezgahımızın mahsulü.." diyebilmekten hissedilecek milli gururu takdir edebilseler... Türklük, Müslümanlık mahv edilmek istenirse şıklık yapacağız diye eldeki paraları da frenklere, Yunanlılara kaptırmaktan ve bu suretle kendi ellerimizle kendi mezarımızı kazmaktan korksalar... Müslüman tüccar ve esnafımızın bir çoğu, o süslü senyörler gibi "beyefendimiz... hanımefendimiz" lakırdılarını pek beceremez.. hele bazıları, ticaret usulünü bilmediklerinden, müşteriye karşı (İstersen al!) gibi kaba muamelelerde bir takımı da, insanın sinirlerine dokunacak derecelerde sırnaşıklıklarda bulunur.

Evet; Müslümanlar ticaret âleminin henüz acemisi olduklarından, mallarında ve muamelelerinde arzu edilen incelik ve naziklik yoktur.

Fakat biz, ilk önce bu kusurlara biraz göz yumacak ve tatlı nasihatlarımızla tüccarımızın muamelelerini düzeltmeğe çalışacak olursak emin olalım ki az; pek az bir zaman zarfında... hemen şu birkaç sene içinde hepsi yoluna girer.

Elverir ki, tüccar, memur, kadın çocuk hele hassaten çocuklarda memleket aşkını ve millet aşkını, Türklük aşkını uyandırabilelim... Birbirimizi ana, baba, kardeş muhabbetiyle sevelim.

O zaman, bizim memleketimizde yapılmış kaba bir kumaş, bize, Avrupa'nın en şık malından daha şirin gelir. Müslüman dükkanların muamelesi de, iki tarafta hüsn-i niyet ve kardeşlik olduktan sonra, elbet hoş görülür.

Gerek mallar, gerek muameleler ise, gösterilecek rağbet sayesinde, pek çabuk düzelir.

Bu halde, geliniz ey Müslümanlar, Türkler... memleketimizi yakacak zırhlıların, üzerimize atılacak topların tüfenklerin; analarımızın, babalarımızın, kardeşlerimizin, çocuklarımızın dinimizin ve Türklüğümüzün göğsüne saplanacak süngülerin paralarını, ellerimizle düşmanlarımıza vermemek için Allahımıza, vicdanımıza karşı ahd ve peyman edelim.

İhtimal ki —birçok emsalini gazetelerimizin de yazdığı üzere— Balkan harbinde buradan giderek düşmanlarımızın tarafında bize karşı kurşun attıktan.. bir çok Müslüman, Türk öldürdükten... bir çok gebe kadınların karnını deşmek, kundaktaki yavrularımızı paralamak, birçok genç kızlarımızın namusuna geçmek gibi vahşetlerde, cinayetlerde bulunduktan ve Divan-ı Harblerce yapılan tahkikat ile resmen anlaşıldığı üzre bir çok

Müslümanları çoluk çocuk camilere doldurarak yulaf saplarıyla cayır cayır yaktıktan sonra tekrar buraya gelerek, yine eskisi gibi ticaretine, alışına verişine başlamış olan hainlerin?. ihtimal ki, ceblerini arayacak olsak birçok genç kızlarımızın kulaklarıyle beraber yerlerinden koparılmış küpelerine, kanlı yüzüklerine tesadüf edeceğimiz alçak canilerin, kanlı ve melus ellerine dokunmaktan sakınalım.

Onların bizi bir kaşık suda boğmak için içi titrediği halde, yüzümüze karşı döktüğü dillere aldanmıyalım.. Beş paramızı bile sakınarak, düşmanlarımıza vermiyelim. Paramızı, ticaretimizi, bütün memleketimizi onlardan kıskanalım.. Daima yerli malı kullanalım. Daima bir Türkden bir Müslümandan alış veriş etmeğe çalışalım.

Artık aklımızı başımıza alalım;

Gözümüzü açalım;

Kendi kendimizi aldatmıyalım;

Biraz etrafımızı görelim ve düşünelim, düşünelim, düşünelim!!

Yoksa, vallah ve billah ve tallah akıbetimiz fenadır. Hepimizi esir edecekler, memleketimizi elimizden alacaklar. Uyanalım, artık Türkden, Müslümandan alış veriş edelim. Bu suretle harekete başlarsak mutlaka ve mutlaka kurtulacağız. Vatanımız ve milletimiz bahtiyar olacaktır!

*

Belge X

RUM PATRİĞİNE AÇIK MEKTUP:
BOYKOT MÜSLÜMANLARIN HAKKI DEĞİL MİDİR?

Patrik Efendi!

Boykot yoktur. Asr-ı hazırın mübdeatından olan boykotun şerait-i ilmiyesini düşünmek ortada boykot olmadığını anlatır. Boykot yoktur. İntibah-ı iktisadî vardır. Hayat kavgası vardır. Yaşamak emeli vardır.

Patrik Efendi!

Müslümanlar; ellerindeki ticareti, şerait-i fenniyeye tevfik hareket edemiyerek kaybettikten, sui idare, sui ahlâk, sui tefekkür, cehalet, açık söyliyelim, miliyetteki, hamiyetteki, fedakârlıktaki gayretsizlik hasebiyle fakir düştükten sinra ayn-ı babalarından miras kalan hazır parayı yiyen mirasyedilere benzediler. Hazır para çabuk biter. Nitekim bitti. Bugün elimizde, avucumuzda bir şey kalmadı. Maliye nazırımız, Avrupa payitahtlarında geziniyor. Vakıa bir maliye nazırı piyasada dolaşabilir. Fakat o seyran ile Cavid Bey'in cevelanı arasında ne kadar fark var? ... Çünki fakiriz. Çünki vesait-i istihsal-i servet yok.

Patrik Efendi!

Müslümanlar, bikes ve garibdirler, mazlumdurlar. Dünyanın her tarafında esarete mahkumdurlar. Onlar son Balkan harbinde bu hakikati o derece müthiş surette anladılar ki, kan ağladılar. Yalnız Beyoğlu'nun —en feci', en mühlik zamanlarda— çıkardığı meserret avazeleri en büyük intibah kapısı oldu. Para bulmak için kapılardan koğulurken, acaba hangi Müslüman vardır ki,

— Müslümanlar para kazanmasını öğrenmesinler,

diye feryad eylesin. Onu bir Ali Kemal diyebilir. Fakat o ağıza da bu söz yakışır. Patrik Efendi, bir Diyamandi, bir Hristo, bir Vankel, bir Artin, bir Yako gibi bir Mehmed, bir Osman, bir Mustafa da para kazanmak istiyor. Dükkan açıyor. Ama, şerait-i iktisadiyeye, şerait-i ilmiyeye o derece muvafık değilmiş. Yarın olur a... Faraza, bir Haçopulo, bir Gramatopulo, bir Şişman Yanko nasıl işe başladı, nasıl büyüdü? Şimdi bunlar hem Yunan donanmasına, hem sair teşebbüsata yetişiyorlar. Hem de burada prensler gibi geçiniyorlar. Bunlarınki de Avrupa emtiasına komisyonculuk. Bir Müslüman da onu yapıyor. Ve dükkanını açarken diyor ki:

— Bu dükkana hiçbir zaman, hiç bir Rum gelmez. Çünki onlarda gayret-I milliye ve diniye var. Kendi nokta-i nazarları ne olursa olsun bu gayeye sadık. Buraya Müslüman gelmelidir.

Satıcı Müslüman böyle düşündüğü gibi, alıcı Müslüman da diyor ki:

— Hangi bir Hıristiyan, bir Müslümandan alış veriş ediyor? Ben ne için Müslümandan almıyayım. Hıristiyan vatandaş olabilir. Fakat, bu Müslüman da hem vatandaş, hem dindaştır.

Patrik Efendi işte boykot!

Rütbetlü efendim, size rica ederim. Yarın Türkler Yunanlıların birkaç hain yüzünden kolayca zabt ettikleri yerleri tekrar istila etseler (siz, bunu arzu etmiyebilirsiniz. Bu da takdire aid bir meseledir). Geçtikleri yerlerde ne kadar Rum varsa kesseler. (Olmaz a. Böyle farz etsek) sonra o tekrar alınan bir şehirde bir Türk dükkan açsa... Karşıki evde oturan Rum, Türkün dükkanına gider mi? Lutfen cevab veriniz Patrik Efendi...

Patrik Efendi! Vatandaş namı verdiğiniz hainlerin şehidleri mezarlarındadır. Hâlâ kanları akıyor. Yıktıkları evlerin dumanları hâlâ tütüyor. Sönen ırzlar kan ağlıyor. Sonra boykot değil mi?

Patrik Efendi!

Müslümanlar, mağdur, mâzur, bikestir. Öksüz çocuk, göbeğini kendi kesmiş. Biz de böyle yapıyoruz. Yapacağız. Merak etmeyin cebir ile, zor ile, kanunsuzlukla, nâbemahal taassub ile değil. O zaman, her hangi hükûmet olsa bunu men' eder. Alem-i medeniyette hâcil oluruz. Bize bi-

hakkın müteassıb derler. Fakat bir milletin intibahı, bir milletin teyakkuzu taassub değildir. Belki Avrupa, bugünkü medyunların, yarın zengin olacaklarını düşünerek sevinmelidir. Şimdi Müslümanları tayakkuz, intibah yolundan çevirecek hiçbir kuvvet yoktur.

Bankalar açılır; dükkanlar açılır. Müslüman; Müslümanı sever. El uzatır. Siz, avaneniz, milliyeti gayr-ı malum gazeteler istihza ede dursunlar, iki üç ayda İstanbul'da 450 Müslüman dükkanı açıldı. Para kazanıyorlar.

Patrik Efendi!

Bu kadar aklınız, müşavirleriniz var. Sorun: İstihlâk ve istihsal bu derece nisbetsiz devam ederse bir müstehlik kaç günde müflis olur? Sorun. Elyövm bulunduğumuz hal-i zaruretten çok aşağı derekilere sükut etmediğimize yine şükürler olsun.

Biz müstehlikiz. Devlet istikraz ile maaş veriyor. Dilencilik ile memur besliyor. Sonra bir Müslüman hazineye bar olmaktan kurtulursa:

Patrik Efendi!

Boykot diyorsunuz. Bir mahalledeki Müslüman bakkal dururken kim Rum bakkalına gider. Siz Rumlara bu yolda nasihatte bulunabilir misiniz? Müstehlikler, müstahsıl olmak istiyorlar. Para kazanmak istiyorlar. Sakın, gürültü etmeyin patrik efendi! Kanunun haricine çıkmamak üzere bizim için pekçok yollar vardır. Oralarda yürüyeceğiz.

Patrik Efendi!

İnsaf buyurun Müslümanlar gözü kapalı yürümekte ne vakte kadar devam etsinler?.. Avrupalılar bir para için bin kişi feda ederken, acaba bir Müslümanın (bizim halimiz ne olacak) diye düşünmesi sonra faaliyete girmesi ayıp mıdır? Günah mıdır?

Patrik Efendi!

Lutfedin.. Müslümanlar ne zamana kadar sussunlar. Başka memleketlerde millî heyecanlar, vatanperverane nümayişler olur. Alkışlanır. Burada bir Müslüman kalksa, faraza herkesten, kanunî örfî, insanî bir hak olduğu üzere lisan-ı resmiye hürmet istese Rumca gazeteler derhal (baldırıçıplaklardan, softalardan, muteassıblardan) bahs ederler. Halbuki Atina'da bir meyhanede en ufak bir bahis buraya bir nümayiş-i vatanperverane olmak üzere akseyler.

Patrik Efendi!

Mürüvvet eyleyin. Kaç Rum Donanma Cemiyeti'ne para verdi? İki milyon kişi için beş tane şahıs hiçtir. İstisna bile değildir. Ma'dûmdur. Kaç Rum; millî işlere iştirak eyledi. Kaç Rum bu memlekete iane bırak-

tı... Kaç Hıristiyan bu vatana taalluk gösterdi? Kaç Rum askerliğini bihakkın yaptı?

Bundaki fenalıkları halka siz anlatacaksınız, elinizde Fatih'in asâsı var. Hiç olmazsa selefiniz Kritavulos gibi bir tarih yazarak Âl-i Osman Devleti'ne şükranzarlığınızı göstermeseniz bile, hatıra-i salibini, Patrikhane'de kapı kapatarak intikam-ı müebbed şeklinde Rumlara saklattığınız, Mahmud-ı Sânî'nin patriki gibi olmayın. Ona benzemeyin. Eğer milletinizin iyiliğini arzu ederseniz, onlara deyin ki: Müslümanlar ile hoş geçinin, hissiyatlarını rencide eylemeyin. Vatandaşlık hakkını bilin. Rumeli'ndeki mezalim-i vahşiyanenin hatırasını mahv edemezsiniz. Tahfif için olsun çalışın!

Onlar, çok çekmişlerdir. Birgün evvel kahve içirdiği, karnını doyurduğu vatandaşından çok eziyet görmüşlerdir. Evini yağma eden, karısının ırzına geçen, hânmânını harab eden komşusu olmuştur. Şimdi bir de hayat kazanmak, yaşamak, dilenmemek için çalışırken onun üzerine yürümemelidir.

İnsaf edelim. Ne veriyoruz ki ne isteyelim!

İşte Patrik Efendi, kârgüzâr, bir reis-i ruhanî böyle yapar. Kendisinin ağzına bakanları böyle yola sevk eder. Yoksa (neden dükkan açılmış, neden Müslüman, Müslümanı sevmiş, dükkanına gitmiş, neden Müslümanlar şirket yapıyor?) diye feryada başlarsa kendisi de küçülür. Milletine karşı çevrilen nazarlar da büsbütün değişir.

İyi bilin Patrik Efendi!

Boykot yok, vazife, intibah, borç vardır. Biz kimseye cebir etmeyiz. Cevr etmeyiz. Evvela dinimiz men' eder. Saniyen hükûmetin vazifesi de budur. Fakat hükûmet de intibah-ı müslimine mani' olamaz. Kudreti haricindedir. Siz çalışırken, biz oturamayız. Siz para kazanırken biz dilencilik yapamayız. Siz bu memleketin mukadderatına hiçbir taalluk göstermezken biz sizinle alakadar olamayız. Elimizdeki ekmeği başkalarına veremeyiz. Müslümandan alış veriş ederiz. Müslümana yardım eyleriz. Müslüman severiz. Müslümandan alış veriş eylemiyene la'net eyleriz. Allah, yekdiğerine muavenet eden Müslümanlara vad-ı muavenet eylemiştir. Biz Allah'a inanırız. Tarih-i Hakkı biliriz. Haktan, ayrılanlara da hidayet için dua ederiz.

Emin olun sizi de duadan unutmayız Patrik Efendi!

Toplum ve Bilim

ELİMİZDE BULUNAN ESKİ SAYILAR

BAHAR 82 **17**

pamuk osmanlı tarımında üretim ilişkileri • **öner** buda felsefesinin sistematiği • **kazancıgil** türkiye'de devlet ve kemalizm • **koç** 1974-80'de belediyelerde işçi-işveren ilişkileri • **behar** nüfusbilim

---

GÜZ 83 **23**

inan osmanlı tarihi ve dünya sistemi • **wallerstein, decdeli, kasaba** osmanlı'nın dünya ekonomisi ile bütünleşmesi • **owen** lübnan çevre toplumunda fabrika üretimi • **pamuk** osmanlı zanaatlerinin yıkılması • **faroqhi** le roy ladurie'nin yapıtları • **toprak** "yüzyıllık pahalılık" üzerine • **turgut** dünya ekonomisi ve orta doğu • **uğur** alman tarih felsefesi ve sabri ülgener • **şahin** her şey ve hiçbir şey

---

BAHAR/YAZ 84 **25/26**

inan siyasal bütünleşme ve gelenekselcilik: japonya • **tözeren** japonya'da toprak düzeni ve kapitülasyonlar • **belge** türk roman geleneği ve 'sevgili arsız ölüm' • **arıcanlı** moğollar devrinde çin'de ticaret • **paz** iyiliksever canavar • **şaylan** a.s. akat ve iktisat ideolojisi • **insel** bir wallerstein eleştirisi • **faroqhi** yabancılaştırılan geçmiş: duby • **vergin** birey, eşitlik ve iktisadi düşünce tarzı

GÜZ 84 **27**

cardoso siyasal rejim ve toplumsal değişme • **inan** pozitivizmin aydınlanması ve habermas • **habermas** siyasal katılım kendi başına bir değer mi? • **ersel, temel** türkiye'nin dışsatım başarımının değerlendirilmesi • **owen** iktisadi liberalizasyon politikaları • **seddon** liberalizasyon ve toplumsal huzursuzluk • **hanioğlu** osmanlı aydını ve bilim • **köker** ilerleme: yok olma eşiğinde bir fikir • **savaşır** yalçın küçük'ün aydınlar komedyası • **toprak** sosyal politika tarihimizin ilk önlemler paketi.

KIŞ 85 **28**

belge yahya kemal ve siyaset geleneği • **bora** bahro: sosyalizm ile kapitalizm arasında bir aydın • **turgut** r.williams: modern trajedi ve kültürel devrim • **deringil** dış politikada abdülhamid ve inönü • **teke-li** ittihat-terakki ve dış politika • **behar** kültür ve yazı: türk klasik müziği • **faroqhi** l.febvre ve duyguların tarihi • **toprak** macpherson: bir liberalizm eleştirisi • **ersanlı, özdoğan** ulus ve ulusçuluk

---

BİRİKİM
YAYINLARI